BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE
201
33 C
14

1180

Die

Wissenschaft

der

Metaphysik

im Grundrisse.

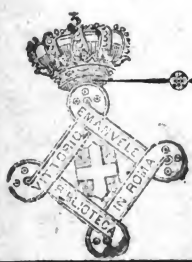
Zum Gebrauche für seine Vorlesungen

von

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Dr. Karl Phil. Fischer,

Privatdozent der Philosophie an der Universität zu Tübingen.



Stuttgart.

E. Schweizerbart's Verlagshandlung.

1834.

Seinem

verehrten Freunde

W. Hoffmann,

zugeeignet

von dem Verfasser.

Vorrede.

Die nächste Veranlassung, die Metaphysik für den Druck zu bearbeiten, war das Bedürfniß, meinen Vorträgen über diese Wissenschaft eine gedrängte, systematische Darstellung zu Grunde zu legen, um nicht in den Fall zu kommen, entweder dem Zwecke der Verständlichkeit die Wissenschaftlichkeit, oder diese jener opfern zu müssen. Die näheren Erläuterungen bleiben mithin dem mündlichen Vortrage vorbehalten, wenn gleich die Metaphysik selbst durch die Bestimmtheit der Bezeichnung und das Methodische des Fortgangs zu einem sich in jeder seiner inneren Beziehungen selbst erklärenden Ganzen zu werden; die Aufgabe hat.

Sofern von dem Standpunkte eines ungeübten Denkens das reine Vernunftwissen — also formell das logische, materiell das metaphysische Denken — als das höchste und schwerste Wissen erscheint, entsteht die Forderung, den allgemeinen Vernunftwissenschaften die Darstellu g der konkreten vorausgehen zu lassen.

Aber diese Forderung verfehlt ihren eigenen Zweck; denn werden die konkreten Wissenschaften empirisch dargestellt, so kommt man durch alles Abstrahiren und Reflektiren zu keinem spekulativen Denken und Erkennen.

Soll daher von dem Standpunkte des sinnlichen Bewußtseyns zu dem Vernunftwissen zurückgegangen werden, so muß die Methode eine durchaus spekulative seyn, wenn die Darstellung zu einem metaphysischen und logischen Denken sich erheben und in demselben enden soll.

In einem solchen Verfahren wird aber erstens der Begriff des spekulativen Wissens der Entwicklung der konkreten Wissenschaften nur vorausgesezt; und zweitens erscheinen in diesem Fortschritte die konkreten Wissenschaften nur als Durchgangspunkte oder Vorstufen des metaphysischen und logischen Denkens, und da dieses in seiner Wesentlichkeit und Allgemeinheit nicht ebensosehr ein konkretes, wie ein abstraktes Wissen ist, so entsteht von Neuem das Bedürfniß: die Gebiete des realen Wissens zu durchgehen, um sie durch die Realisirung des logisch entwickelten und metaphysisch erkannten Begriffs der Wissenschaft zu systematisiren.

Bei der Beurtheilung von dem Verhältnisse der Vernunftwissenschaften zu dem realen philosophischen Wissen ist vor Allem das Vorurtheil zu berichtigen, als ob man den Inhalt einer Wissenschaft besser verstehe, wenn man sich eher Vorstellungen von ihren Gegenständen machen könne, und daß mithin die konkreten philosophischen Wissenschaften leichter zu fassen seyen, als die allgemeinen *).

---

*) Mit Recht sagt Hegel III. Log. S. 338: „Wenn bloß nach der Leichtigkeit gefragt wird, so erhellt ohnehin von selbst, daß es dem Erkennen leichter ist, die einfache Gedankenbestimmung zu fassen, als das Konkrete, welches eine vielfache Verknüpfung von solchen Gedankenbestimmungen und deren Verhältnissen ist; und in dieser Art nicht mehr wie es in der (begrifflosen) Anschauung (oder Vorstellung) ist, soll es (innerhalb des wissenschaftlichen Erkennens) aufgefaßt werden."

Die Aufgabe, im Anschauen zu denken oder zu begreifen, ist so schwierig, daß das vorstellende Bewußtseyn nur von einem abstrakten Denken einerseits, und andererseits nur von einem

Allein wie die logische Form, wie der metaphysische Inhalt nur denkend erfaßt werden kann, so können auch die Gegenstände der realen philosophischen Wissenschaften nur als Bestimmungspunkte des wissenschaftlichen Fortschrittes, d. h. nur methodisch oder systematisch erkannt werden. Nur daß in den lezteren Gebieten die Methode um so vermittelter ist, je konkreter das System sich gestaltet, indem die Dialektik der sich konkret bestimmenden Idee eine vielseitigere ist, als die einfache Selbstbewegung des logischen Begriffs.

Dieß ist eben der wesentliche Unterschied des philosophischen Denkens von dem empirischen Wissen, daß dieses den vorgefundenen Inhalt nur aufnimmt, und in der Vorstellung desselben befangen bleibt, jenes aber frei von sich selbst oder seinem Begriffe anfängt, um die Gegenstände des Wissens in der allgemeineren oder bestimmteren Form des Selbstbewußtseyns zu begreifen.

Es bedurfte einer vieljährigen Arbeit des Geistes, bis er nach Vollendung der großartigsten Produktionen des Thuns und Denkens in sein reines Wesen zurückkehrte, um sich (metaphysisch) der Prinzipien der Wirklichkeit, (logisch) der Gesetze oder Verhältnißbestimmungen des Denkens und Seyns wissenschaftlich bewußt zu werden.

Aber nachdem einmal durch die stufenweise Genesis des philosophischen Wissens die Epoche begründet ist, von welcher an die Formen und Gegenstände des Vernunftwissens in besonderen Wissenschaften betrachtet wurden, — seit dieser Epoche kann dem Denken der freie Akt der Rückkehr in sich

---

begrifflosen Anschauen weiß. Kein Wissen ist an und für sich begreiflicher als das, in welchem der Begriff nur sich selbst begreift.

Das rein Vernünftige und mithin den logischen und selbst metaphysischen Gehalt zu begreifen, ist weit leichter, als den durch reine Vernunft nicht erkennbaren empirischen Inhalt methodisch und systematisch zu erkennen.

selbst um so weniger erlassen werden, je entschiedener dieselbe durch den Begriff des philosophischen Anfangs und Fortschritts gefordert wird.

In einer Zeit, in welcher die allgemeine Bildung des Geistes so sehr gereift ist, wie in der gegenwärtigen, bedarf das Bewußtseyn keiner Propädeutik mehr, durch welche die Intelligenz etwa auf psychologischem Wege zu dem rein spekulativen Denken vorbereitet würde, denn diese Vorbereitung wird durch die positiven Wissenschaften, und namentlich durch die philologischen Studien schon vollbracht. Ohnehin könnte jenes propädeutische Philosophiren, wie schon gesagt, nur in vorläufigen Untersuchungen bestehen, welche durch die reale Ausführung des zu seinem reinen Begriff gekommenen Denkens widerlegt würden *).

Das philosophische Wissen hat überhaupt nicht den Zweck, das Bewußtseyn in das Reich der Wirklichkeit einzuführen, sondern sein Zweck ist, den von den positiven Wissenschaften empirisch aufgenommenen und dargestellten Inhalt denkend zu reproduziren. Aber diese wissenschaftliche Wiedererzeugung des positiven Wissens ist, wenn sie eine spekulative seyn soll, nur nach der Vollendung des Vernunftwissens möglich, indem die methodische Entwicklung der konkreten Wissenschaften nur die Fortbestimmung und Weiterbildung des logisch gedachten Begriffs und der metaphysisch erkannten Idee des Wissens seyn kann.

*) Eine Propädeutik der Metaphysik kann nur in dem Falle dem Begriffe dieser Wissenschaft entsprechen, wenn sie die Entstehung und Bildung derselben methodisch entwickelt. Sofern diese genetische Entwicklung der metaphysischen Systeme von den ersten Prinzipien des spekulativen Wissens anfängt, ist ihr Fortschritt ein durch die Bildungsgeschichte des Denkens selbst begründeter. Eine solche objektive Propädeutik stellt das Werden des metaphysischen Wissens aus sich selbst und durch seine eigenen Bildungsstufen dar.

So groß auch die Erhebung des Geistes über ein nur gegenständliches Wissen ist, so sind doch die Vernunftwissenschaften selbst nur die Grundlagen eines noch höheren Wissens, in welchem der Begriff des Denkens nicht nur wie in der Metaphysik in den allgemeinen Erkenntnissen eines substanziellen Wissens fortschreitet, sondern sich zu dem anschauenden Denken des konkreten Systems der Natur und des Geistes erweitert.

Die ihrer Entstehung nach lezte Wissenschaft oder das Denken des Denkens (wie Hegel das logische Denken richtig bezeichnet) ist ihrem Begriffe nach, oder in dem Systeme der philosophischen Wissenschaften, als Elementarwissen und als Wissenschaft der Methode, die sich zwar durch alle objektiven Wissenschaften bestimmende, aber in der Allgemeinheit ihrer Form erste Wissenschaft.

Das Erste ist aber im Systeme der Idee, so wenig wie im Leben der Natur das Höchste; sondern der wahrhafte Fortschritt sowohl des geistigen wie des natürlichen Lebens ist: Das sich von innerer Allgemeinheit zu konkreter Totalität Entwickeln oder Bestimmen.

Im Systeme der Wissenschaft sind diejenigen Wissenschaften ihrem Begriffe nach die höheren, welche die ihnen vorausgesezten in sich enthalten und die Eine Idee des Wissens in konkreterer Gestalt darstellen, d. h. ihre Allgemeinheit in einer bestimmteren Form erfassen.

Die Logik ist die Voraussetzung aller philosophischen Wissenschaften, indem ihr Begriff in jeder derselben in anderer Gestalt erkannt wird, und es ist eine sehr triviale Einsicht, daß man selbst spekulativer Logiker seyn kann, ohne Naturphilosoph, ohne Aesthetiker und ohne Philosoph der Geschichte oder der Religion zu seyn.

Aber das Umgekehrte ist nicht möglich; man muß im Allgemeinen spekulativ denken, um im Besonderen spekulativ

zu erkennen. Und in der That mußte auch jede spekulative Forschung, welche das System des konkreten Daseyns in seinen vielfachen Verzweigungen zu erkennen suchte, den „einfachen Lebenspuls," welcher eben die „logische Natur" ausmacht, den „immanenten Rhythmus des reinen Begriffs" oder bestimmter: die allgemeinen Gesetze oder Verhältnisse des Denkens und Seyns, theils für sich, theils als formelle Bestimmungen der organischen oder geistigen Einheit erkannt haben, bevor sie zu der denkenden Anschauung der realen Gestaltungen des großen Ganzen überging.

Allein so wenig die abstrakte oder bestimmtere Erkenntniß der Vernunftgegenstände die immanente Dialektik des logischen Denkens ist, so wenig oder noch weniger ist die Logik die nicht nur formale, sondern materiale Wissenschaft der Vernunft. Sondern wie das objektive Vernunftwissen die Dialektik des Begriffs zu seinem Prinzipe hat, um methodisch fortzuschreiten, so erhält der logische Begriff durch das objektive, d. h. metaphysische Denken seinen Inhalt *).

Es ist für das größte wissenschaftliche Verdienst zu achten, daß Hegel die Logik zur spekulativen Wissenschaft erhoben hat, aber durch das „Denken des Denkens" kann das allgemein wissenschaftliche **), d. h. metaphysische Denken der Objektivität nicht ersezt werden.

So gewiß durch die spekulativ dialektische Darstellung des logischen Denkens das spekulative Erkennen oder das objektive Denken formell gefördert wird, so unwahr ist die

*) Ob nämlich gleich der formelle oder logische Begriff an sich nicht inhalts- oder bedeutungslos ist, so ist er doch als solcher nicht Begriff eines bestimmten Inhalts oder Gegenstandes, z. B. der Natur oder des Geistes oder Gottes.

**) Allgemein wissenschaftlich ist dieses Denken im Unterschiede von dem konkret wissenschaftlichen oder anschauenden Denken der realen philosophischen Wissenschaften.

Behauptung, die Logik seye „schon für sich selbst die Wahrheit," so daß die Realität, zu welcher „die formelle Wissenschaft" in den konkreten Wissenschaften übergeht, durch „die in ihr selbst gegründete Dialektik erzeugt wird," und „die Bestimmungen des Inhalts überhaupt nichts anderes als Bestimmungen der absoluten, d. h. logischen Form sind." Hegels Log. I. Bd. S. 23, 25.

Das Denken, welches sich zu sich selbst befreit hat, und von sich selbst oder dem reinen Begriffe des Selbstbewußtseyns anfängt, deduzirt zwar die immanenten Gesetze und Formen der Vernunft durch die Dialektik seines reinen Begriffs; indem aber dieses „Denken des Denkens" nur die allgemeinen Gesetze oder Verhältnißbegriffe der Vernunft begreift, wird durch die „Begriffsbestimmungen," eben weil sie die „Formen alles Vernünftigen" sind, kein Gegenstand in seiner konkreten Bestimmtheit erkannt.

Statt daß mithin der logische Begriff „das schlechthin Konkrete," und „als absolute Form alle Bestimmtheit aber wie sie in ihrer Wahrheit ist," (Encykl. §. 164) wäre, und statt daß die Logik für die absolute „Wissenschaft" zu halten wäre, deren Methode (III. Log. S. 374) „die Seele und Substanz" der Objektivität, „der sich selbst, als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive zum Gegenstande habende Begriff" seyn soll: ist vielmehr ihr Prinzip ein Denken, welches sich durch das Erkennen einer nicht durch seine Dialektik hervorgebrachten Welt zu objektiviren und zu realisiren hat.

Geht die Logik über die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen des Denkens hinaus, so ist sie nicht mehr ein „Denken des Denkens," sondern ein Erkennen oder ein objektives Denken, und es ist, wenn man einmal die durch den Begriff bestimmten Gränzen überschreitet, willkürlich, wie weit man sich auf Untersuchungen einläßt, die nicht

durch die immanente Entwicklung des Begriffs entstehen; wie denn Hegel selbst in der Logik ebenso vielfach auf Sphären der Philosophie des Geistes eingehen konnte, wie er namentlich im dritten Bande auf Sphären der Naturphilosophie, z. B. den Mechanismus, Chemismus, Organismus übergeht, um sie in der Naturphilosophie zu wiederholen.

Soll daher das „Denken des Denkens“ auf die immanente Dialektik des Begriffs beschränkt werden, so hat die subjektive Logik nur seine entwickelteren Formen — das Urtheil und den Schluß — zu betrachten; — und die der subjektiven vorauszusetzende objektive Logik, welche in spekulativer Bedeutung nicht, wie Hegel will, an die Stelle der Metaphysik, sondern der Ontologie tritt *), hat die wesentlichen Gesetze des Denkens aus dem reinen Begriffe des Selbstbewußtseyns abzuleiten, und die allgemeinen und nothwendigen (nicht die bestimmteren, erst durch das reale Erkennen sich ergebenden) Kategorien zu entwickeln — Kategorien, deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich darin erweist, daß sie alles Denken, d. h. alle besonderen Formen des Urtheilens und Schließens möglich machen und bestimmen. Die Methoden-Lehre wird dagegen als bestimmteres Denken des Denkens mit dem Fortschritte des objektiven Denkens in reicherer, entwickelterer Form sich gestalten.

Hegel erklärt selbst in Uebereinstimmung mit J. G. Fichte den reinen Begriff des Selbstbewußtseyns für das Prinzip **), durch dessen Dialektik die Denkbestimmungen abzuleiten seyen. Ist das reine Selbstbewußtseyn wirklich das Prinzip der Logik, so lassen sich die allgemeinen Gesetze des Denkens, das Gesetz der Identität und des Gegensatzes, so wie der Einheit der Identität und des Gegensatzes (des gesetzten

*) Die kritische Rechtfertigung dieser Ansicht enthält die Einleitung.
**) Vergl. Encyklop. §. 42. I. Log. S. 11. III. Log. S. 12—14.

nicht ausgeschlossenen Dritten), nicht schwer durch die reine Form der Sichselbstgleichheit von Subjekt und Objekt, des sich von sich Unterscheidens oder der Entgegensetzung, und endlich der Beziehung des Entgegengesezten: der durch den Gegensatz vermittelten Identität, begreifen. Nur daß durch diese Verhältnisse nicht mehr als die allgemeine Form des Selbstbewußtseyns erkannt wird, wenn gleich diese Bestimmungen die wesentlichen *) Gesetze von Allem seyn werden, was gedacht oder in der allgemeinen Form des Selbstbewußtseyns begriffen werden kann. Durch dieses Prinzip fängt die Logik von einem ebenso einfachen Begriffe **) an, wie mit dem Seyn und Nichts, nur daß jenes Prinzip durch sich selbst ein dialektisch Bestimmbares ist, dieses aber nicht. Die Deduktion der bestimmteren Kategorien folgt auch im zweiten Bande der Hegel'schen Logik erst nach jenen einfachen Denkgesetzen, und es ist willkürlich, wenn man die objektiv logischen, d. h. ontologischen Kategorien, welche den Urtheils- und Schlußformen vorauszusetzen sind, durch andere Bestimmungen als solche, welche sich dialektisch zu den lezteren entwickeln und bestimmen, vermehrt, indem man dadurch in das unbestimmbar reiche Gebiet spezieller Kategorien geräth.

Die Metaphysik dagegen ist objektive Vernunftwissenschaft, sie erkennt die Gegenstände der Vernunft in ihrer Wesentlichkeit oder im Elemente der Allgemeinheit, und es folgt aus der Idee der erkennenden Vernunft, daß noch kein Denker vor Hegel ***) die Metaphysik auf die Logik, das objektive Denken oder das Erkennen auf „das Denken des Denkens" reduzirt hat.

---

*) Nicht spezielleren.

**) Der Begriff der Sichselbstgleichheit oder Identität ist der einfachste.

***) Wenn man etwa Fichte's Wissenschaftslehre ausnehmen will.

Ein geistiger Grundtrieb führte die Denker aller Zeiten zu der Erforschung jener Wahrheiten, deren angemessenere oder unangemessenere Erkenntniß den Grundgehalt des menschlichen Bewußtseyns ausmacht, zu der Erforschung der Ideen, deren entstellteres oder wahreres Wissen den Werth oder die Bedeutung des Menschen begründet.

Die wesentliche Denkweise eines Volks oder eines Individuums, den substanziellen Inhalt seines Bewußtseyns begründet das ihm innewohnende, seinen ganzen Charakter und sein ganzes Daseyn bestimmende Wissen von dem bestimmten Verhältnisse des Absoluten zu der Welt, wie es in den besonderen Religionen zum Bewußtseyn kommt, von dem Wesen, dem Zeitleben und der Bestimmung des Geistes, von dem Gegensatze des Guten und Bösen, von der Freiheit des Willens oder seiner Abhängigkeit, von dem Zwecke und dem Ziele alles Daseyns und Lebens, von seiner Entstehung und seiner Vollendung.

Wenn die Philosophie „der Gedanke der Wirklichkeit," der „sich selbst begreifende Geist" der Zeit ist, so versteht es sich von selbst, daß die denkende Betrachtung dieser Ideen die Aufgabe der Philosophen aller Zeiten war, und die Metaphysik ist die bestimmte Wissenschaft, in welcher diese Vernunftbegriffe als „das wahrhaft Seyende" an und für sich in ihrer ewigen Wahrheit erkannt werden.

Es kann in dem Fortschritte einer Forschung, welche nicht ein System des Denkens, sondern das System des Seyns selbst wissenschaftlich darzustellen bemüht ist, dahin kommen, daß die metaphysischen Ideen nicht mehr in ihrem allgemeinen Zusammenhange, sondern nur in der konkreten Gestalt, in welcher sie die Bestimmungspunkte jenes ebensowohl empirischen wie spekulativen Wissens bilden, betrachtet werden.

Aber nur ein in einem besonderen System mehr befangenes, als von demselben wissenschaftlich überzeugtes Denken fixirt sich in der Meinung*), die logischen Bestimmungen seyen nicht nur die allgemeinen Formen und Gesetze des Denkens und Seyns, sondern „der wahrhafte Inhalt und Gegenstand“ der Vernunft, und die Gegenstände der Vernunft — die Ideen der Welt, des Geistes und der Gottheit — seyen nur „Substrate,“ von welchen sich das spekulative Denken „zu befreien“ habe, um „die Natur und den Werth der Denkbestimmungen, auf welche es allein ankomme,“ an und für sich zu betrachten“ **).

Der formelle Charakter der Philosophie, welche wir in der Einleitung S. 7 als den logischen Idealismus bezeichnet haben, zeigt sich in ihrer ganzen Ausführung, und nicht umsonst erinnert der Urheber desselben, §. 164 der Encyklop., „der logische Begriff seye (in der Logik) noch formell, aber gar nicht als ob er je einen anderen Inhalt erhalten sollte, als sich selbst.“

Die metaphysischen Ideen werden nicht etwa deßhalb von der objektiven Logik, welche an „die Stelle der Metaphysik“ treten soll, ausgeschlossen, um in den konkreten Wissenschaften in ihrer objektiven Realität dargestellt zu werden, sondern Wer diese Philosophie nicht etwa nur exoterisch kennt, der kann sich leicht überzeugen, daß die Existenz der Natur und des Geistes durch einen nur logischen Prozeß erklärt wird, indem es allerdings nur die immanente

*) Eine Meinung, die wir in der Einleitung und in dem Grundrisse der Metaphysik selbst durch eine auf das Spezielle eingehende Kritik des Verfahrens berichtigen, nach welchem der Inhalt mit der Form verwechselt, oder auf diese reduzirt wird, statt daß sich jener seine Form durch seine eigene Reflexion erzeugt.

**) Hegel III. Log. S. 384, 272. I. Log. S. 35.

Dialektik der logischen Bestimmungen ist, durch welche alle Sphären der Natur und des Geistes erkannt werden sollen, und welche mithin in ihrer abstrakten Allgemeinheit in dem verschiedensten Inhalte dieselbe ist.

Da es am Tage ist, daß nur ein objektives Erkennen, welches sich durch die logisch nicht erkennbare konkrete Natur der Gegenstände bestimmt, die Wissenschaft von einem Formalismus befreit, der, je weiter er sich über die Gebiete des Seyns ausbreitet, desto einförmiger und der Bestimmtheit der Gegenstände unangemessener erscheint — so haben wir uns vielmehr darüber zu rechtfertigen, warum wir die Metaphysik als eine besondere Wissenschaft betrachten, welche ebensowohl als die Logik an und für sich dargestellt zu werden verdient.

Der Aufschluß liegt zum Theil schon in dem Vorhergehenden.

Wie die Logik die nothwendige Voraussetzung alles objektiven Denkens ist, wenn dieses methodisch fortschreiten soll, so ist die Metaphysik die Voraussetzung der konkreten Wissenschaften, weil in der wesentlichen Einheit dieses Erkennens das Seyn so wenig über das Denken, wie dieses über jenes hinausreicht, der Inhalt mithin ein nur gedachter und durch und durch begriffener ist.

Die konkreten Wissenschaften dagegen, in welchen nicht in allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen fortgeschritten wird, indem ihr Inhalt nicht nur ein substanzieller, sondern ebensosehr ein empirischer ist, erfordern eine Energie des Denkens, welche um so größer ist, je weniger die Erscheinungen oder Thatsachen mit reiner Vernunft erkannt zu werden vermögen. Das Leben der Natur und selbst die Geschichte des Geistes erscheint auf den ersten Anblick ein Labyrinth, welches sich durch kein Denken zu einem Systeme ordnen

lasse, wenn gleich Jeder bewußter oder bewußtloser die Ueberzeugung hegt, daß ewige Gesetze, sowohl die geistige wie die natürliche Welt dem Chaos der Zufälligkeit entheben, in welche sie die bloße Vorstellung versinken läßt.

Um nun die Gesetzmäßigkeit, durch welche die Natur (das Reich der Nothwendigkeit) bestimmt wird, der Geist in seiner Geschichte (der Welt der Freiheit) sich selbst bestimmt, in der konkreten Bestimmtheit zu erkennen, in welcher sich die besonderen Sphären der Wirklichkeit zu eigenthümlichem Daseyn organisiren, muß man sie in ihrer Wesentlichkeit, in der Allgemeinheit der Vernunftwissenschaft erkannt haben, wenn nicht die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und Thatsachen den ordnenden Verstand verwirren soll.

Jenes substanzielle, den realen Wissenschaften vorauszusetzende Vernunftwissen systematisch darzustellen, war nun eben von jeher die Aufgabe der Metaphysik.

Wie die Logik, wenn sie gleich die ihrer Entstehung nach lezte philosophische Wissenschaft ist, dennoch ihrem Begriffe nach die erste ist, so daß man, um sich auf den Standpunkt des philosophischen Wissens zu erheben, frei von dem Begriffe selbst anzufangen hat, und wie die Metaphysik, um Vernunftwissenschaft zu seyn, die sich im Elemente der Allgemeinheit objektivirende logisch erkannte Methode selbst ist, so können auch die konkreten Wissenschaften, wenn ihr Inhalt durch das Denken reproduzirt werden soll, nur durch die Realisirung eines Vernunftwissens entstehen, dessen System ein durch und durch begriffenes ist.

Dadurch, daß auf der Stufe der neueren Philosophie die geschichtlich lezten Vernunftwissenschaften selbst zu Voraussetzungen (und zwar die abstrakteste oder die Logik zu der ersten) eines Wissens gemacht werden, welches höher ist als

die Abstraktion von dem Vorstellen, weil es sich durch das empirische Wissen organisirt, wird die Entwicklung der konkreten philosophischen Wissenschaften nicht nur an sich eine methodische; sondern weil der Begriff des Denkens ihrer Darstellung nicht nur vorausgesezt, sondern in seiner systematisch erkannten Wahrheit durch ihre Sphären durchgeführt und realisirt wird, ist der Fortschritt ein nicht nur durch die Natur der Sache, sondern dnrch die Dialektik des Denkens selbst nothwendiger.

Um in den Gebieten der realen Wissenschaften nur die konkrete Verwirklichung ihrer inneren Wahrheit zu erkennen, und um die konkreten Wissenschaften zu bestimmteren Darstellungen ihrer sich durch diese Sphären realisirenden Idee erheben zu können, muß die Vernunft das System ihrer allgemeinen substanziellen Idee in dem immanenten Zusammenhange seiner Momente erkannt haben. Und daher kommt es, daß die wissenschaftliche Entwicklung der Philosophie der Natur und des Geistes erst zu einer Zeit möglich wurde, nachdem jenes reine Vernunftwissen in seinen wesentlichen Bestimmungspunkten sich gebildet hatte *).

Denn wie war es ohne jenes substanzielle, die intelligible Welt in ihren wesentlichen Formen erkennende Vernunftwissen möglich, die vielgestaltete Organisation des realen Daseyns in ihren besondersten Momenten, in ihren speziellsten Verhältnissen wissenschaftlich zu erforschen, wenn die Forschung die Wirklichkeit nicht im Lichte der absoluten Idee und im Reflexe des nur durch die Denkkraft selbst erkennbaren Systems der reinen Wesenheiten erkannte.

In der That ist auch die Voraussetzung der Vernunft-

*) Ob es sich Metaphysik nannte oder nicht, macht keinen Unterschied in der Sache.

wissenschaften vor den realen Wissenschaften nicht nur subjektiv, denn auch in der Wirklichkeit ist das nur Wesentliche, Elementare in seiner Allgemeinheit die Voraussetzung des Besonderen *).

Aber wie in dem Leben die ersten Prinzipien, in welche sich die allgemeine Substanz des Individuums (der Keim) unterscheidet, in ihrer seine Gliederung bildenden und produzirenden Wirksamkeit von den allgemeinsten Gestaltungen (den organischen Systemen) in den bestimmten Perioden des Organisationsprozesses zu der Bildung der besonderen Organe übergehen, welche selbst auf ihre Voraussetzungen zurückwirken und ihre vollkommenere Entwicklung bestimmen, so ist auch die Wissenschaft der Idee ein Ganzes, in welchem jede besondere Sphäre Moment der wissenschaftlichen Bewegung ist, indem durch die größere Ausbildung der realen Wissenschaften das Vernunftwissen selbst reicher und koncentrirter wird, durch die wissenschaftlichere Darstellung der Logik und Metaphysik aber die lezteren sich desto weiter auszubreiten vermögen, je tiefer das sich durch sie realisirende Vernunftwissen seine Idee erfaßt und begriffen hat.

Die Metaphysik ist selbst die Mitte, welche in der wesentlichen Einheit von Form und Inhalt, in welcher sie ihre Idee darstellt, die „formelle Wissenschaft" mit den realen Wissenschaften, und diese mit jener vermittelt, und es ist der Unterschied der progressiven und regressiven Bewegung des Wissens, der synthetischen und analytischen Methode, wodurch von den allgemeinen Wissenschaften zu den konkre-

*) „Das Allgemeine ist an und für sich das Erste, weil es das Einfache ist, und das Besondere das Nachfolgende, weil es das Vermittelte ist; und umgekehrt ist das Einfache das Allgemeinere, und das Konkrete als das in sich Unterschiedene, hiemit Vermittelte, Dasjenige, das den Uebergang von einem Ersten schon voraussezt." Hegel III. Log. S. 238.

ten fortgeschritten, von diesen zu jenen zurückgegangen wird. Das philosophische Wissen ist selbst nur in dieser Bewegung oder in diesem Prozesse der sich realisirenden und ihren Begriff erfassenden Idee wirklich, und durch diese Thätigkeit eines eben so realen wie tiefen Denkens, nicht aber durch ein Abstrahiren von dem Seyn oder ein subjektives Reflektiren unterscheidet sich die Philosophie von dem empirischen Wissen, welches sich nur receptiv verhält, und die vorgefundenen Gegenstände nur beschreibt und eintheilt.

Der Prozeß aber, durch welchen sich das in der Totalität seiner Momente wirkliche System der Wissenschaft fortbildet und sich zu adäquateren Hervorbringungen seiner Idee erhebt, durchlauft die Momente der philosophischen Wissenschaft in derselben Ordnung, in welcher sie spekulativ hervorgehen, und es ist daher in keinem Falle gleichgültig, mit welchen Wissenschaften angefangen, fortgefahren und geschlossen wird.

So viel über den Begriff der Metaphysik, so weit er sich vor seiner Ausführung in der Wissenschaft selbst bestimmen läßt!

Ich gehe nun zu dem Verhältnisse über, welches dieser „Beitrag zur Erkenntniß der Wirklichkeit," wofür dieser Grundriß gelten soll, zu der gegenwärtigen Gestaltung der Philosophie hat, über.

Es kann keinem Kenner der Wissenschaft entgehen, daß ich mich durch das neueste und wenigstens formell vollendetste System einzig zu dem Zweck wissenschaftlich gebildet habe, um die durch Vernunft erkennbare Wahrheit in einer dem Begriffe des Wissens so viel möglich entsprechenden Form darzustellen.

Daß ich die Wahrheit der Idee nicht nur logisch fasse, sondern es für die höchste Aufgabe der erkennenden Vernunft halte, den Inhalt des objektiven, anschauenden Be-

wußtseyns in allgemeiner oder konkreter Bestimmtheit zu begreifen, widerspricht wenigstens nicht dem tieferen Geiste dieser Philosophie *).

Gewohnt, mich durch das Studium der philosophischen Systeme über den Sinn des Daseyns zu verständigen, fand ich mich durch das neueste System, so sehr mir auch seine formellen Vorzüge einleuchteten, dennoch in materieller Hinsicht nicht vollkommen befriedigt, und es schien mir Nichts wünschenswerther, als die weitere Entwicklung der Philosophie kennen zu lernen, deren Ideen den Inhalt der dialektischen Philosophie bilden.

Als mir vor einigen Jahren das Glück zu Theil wurde, von den Vorträgen, die Schelling an der Universität München hält, die Einleitung in die Philosophie und einen großen Theil der Philosophie der Mythologie zu hören, sah ich mich in das System eines reelleren Wissens eingeführt, und zu meiner großen Befriedigung vernahm ich schon länger als seit einem halben Jahre die öffentliche Ankündigung seiner Herausgabe. Baader's, Oken's und Schubert's Ansichten erschienen mir durch ihre Vorträge in vieler Hinsicht in einem neuen Lichte.

Daß ich mich übrigens durch Schelling's und der Lezteren Vorträge wenigstens ebenso selbstständig und mit eben dem kritischen Geiste, wie z. B. durch Hegels und Steffens Schriften gebildet habe, davon wird die Metaphysik selbst den Beweis liefern, welche, wie sich Jeder, der ein Werk wissenschaftlich zu beurtheilen im Stande ist, selbst überzeugen kann, nichts weniger als das Werk eines

*) Als Forderung wird dieser „höchste Endzweck" der Wissenschaft §. 6. der Encyklopädie ausgesprochen, wenn gleich die Ausführung der Forderung nicht entspricht. Vergl. S. 26 und 86 der Einleitung in die Metaphysik.

befangenen Schülers oder ein Aggregat verschiedenartiger Ansichten ist. Die Metaphysik ist nun aber eben derjenige Theil der Philosophie, in welchem das reine Vernunftwissen, wodurch sich die Hegel'sche Philosophie auszeichnet, vorzugsweise darzustellen ist.

Die erste Frucht meiner wissenschaftlichen Bildung ist die Abhandlung: „Die Freiheit des menschlichen Willens," welche ich im Fortschritte ihrer Momente in rein metaphysischer Form darstellte, und der gegenwätige Grundriß der Metaphysik kann als die Entwicklung und Ausführung des von einem Beurtheiler mit Recht so genannten „Denksystems"*) betrachtet werden, welches ich dort zwar in der Einheit aller Momente, aber in möglichster Gedrängtheit entworfen hatte.

Es war mir erfreulich, den ersten Versuch meiner philosophischen Forschung von einem nach Hegels eigenem Urtheil hoch zu achtenden Denker in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" **) als eine „Förderung und Ausbildung der Spekulation aus sich selbst" beurtheilt zu sehen, und in der That widerspricht die in jener Abhandlung und in dem vorliegenden Grundrisse entwickelte Ansicht den Forderungen und dem tiefern Geiste der Hegel'schen Philosophie so wenig, daß sie vielmehr als eine bestimmte Darstellung ihrer Idee betrachtet werden kann. Es würde mir nicht schwer zu beweisen, daß meine philosophische Denkweise von der nicht in ihrer subjektiven Besonderheit, sondern in der Wahrheit ihrer Idee aufgefaßten Hegel'-

*) Ein Denksystem ist die Metaphysik, weil sie nur Vernunftwissenschaft ist, deren Idee sich nicht durch die Philosophie der Natur und des Geistes konkret bestimmt.

**) In dem Novemberheft des Jahrgangs 1833.

schen Philosophie in keinem Falle sich mehr unterscheidet, als die Ansicht des so eben erwähnten Denkers, dessen „Aphorismen über Wissen und Nichtwissen“ Hegel selbst mit dem entschiedensten Beifalle beurtheilte und sie für ein sogenanntes „Zeichen der Zeit“ erklärte.

Indem ich die spekulativen Systeme unserer Zeit für Momente Einer Philosophie halte, folgte ich einer aus dem Begriffe des Vernunftwissens sich ergebenden Methode, wenn ich die Metaphysik in dem Geiste der Philosophie darzustellen suchte, deren Form sich am meisten für die Entwicklung allgemeiner Ideen eignet.

Daß nun aber die dialektische Philosophie in der Idee der Spekulation mit der sogenannten Naturphilosophie und ihren besonderen Formen *) identisch seye, habe ich durch die Darstellung der Metaphysik selbst bewiesen, indem der Zweck derselben kein anderer ist, als die wissenschaftliche Erkenntniß der durch jene besonderen Formen vermittelten Idee der Wissenschaft. Indem durch die Dialektik der besonderen Ansichten ein System entsteht, welches das Resultat ihrer Kritik und ihre wissenschaftlich erkannte Wahrheit ist, werden sie durch die Einheit der Idee zu integrirenden Momenten eines in jedem seiner Theile mit sich selbst übereinstimmenden Ganzen. Man würde sich daher sehr irren, wenn man glaubte, die vorliegende Darstellung enthalte die Ansichten der spekulativen Philosophen, durch deren Systeme ich mir meine wissenschaftliche Ueberzeugung gebildet habe, in dem Sinne und in der Gestaltung, in welcher sie diesen selbst

*) Hegel erklärt selbst in der Vorrede zu der zweiten Auflage der Encyklopädie, daß er z. B. mit Baader im Wesentlichen einverstanden seye. Wogegen es andererseits der Hegel'schen Philosophie zum schönsten Ruhme gereicht, daß Forscher, wie Baader und Steffens, ihr wissenschaftliches Verdienst im höchsten Sinne öffentlich anerkannt haben.

angehören; sondern durch die in jedem seiner Bestimmungspunkte eigenthümlich vermittelte (organische) Einheit des Ganzen erhalten sie eine nur durch den wissenschaftlichen Zusammenhang der Darstellung erkennbare Bedeutung. Selbst die Stellen, welche ich aus den Schriften jener Forscher angeführt habe, dürfen nur als Analogien, nicht als organische Momente des entwickelten Systems betrachtet werden.

Wenn ich die dialektische Philosophie zum vorzüglichen Gegenstande der wissenschaftlichen Kritik machte, so geschah dieß nicht, um über sie hinauszukommen, sondern um in sie einzugehen, und sie in der Wahrheit ihrer Idee zu erfassen, welche in jedem Systeme erst dann erkannt wird, nachdem man eingesehen hat, in welcher Hinsicht sie in seiner individuellen Darstellung in unvollkommener und zum Theil selbst in unwahrer Gestalt erscheint. Indem ich diese Philosophie nicht nach einem ihr fremden Maßstabe, sondern nach ihrer eigenen inneren Wahrheit und in dem Sinne ihrer eigenen Methode prüfte, beurtheilt sich das System durch sich selbst und das Resultat dieser Kritik ist die wissenschaftlich erkannte Idee der aus seiner eigenen Dialektik resultirenden Wahrheit. Daher habe ich hauptsächlich den Widerspruch von Dem, was Hegel wissenschaftlich will und fordert, und Dem, was er wissenschaftlich erkennt, hervorgehoben, und ihn immer nur selbst sprechen lassen, ohne ihm fremde Ausdrücke zu unterschieben *).

Weit entfernt, dieses System für wissenschaftlich bedeutungslos zu halten, habe ich es nur zu dem Zwecke so strenge geprüft, um mir durch dasselbe der Wahrheit um so reiner bewußt zu werden, und ich bin der Ueberzeugung,

*) Selbst in der Einleitung, in der ich die Citationszeichen meistens hinweggelassen habe, weil sich die Beurtheilung Schritt für Schritt auf den Text der objektiven Logik selbst bezieht, habe ich nur Hegels eigene Worte angeführt.

daß die reine Vernunftwahrheit durch die Form dieses Systems am angemessensten erkannt wird. In diesem Sinne will ich gern ein Schüler Hegels heißen, und ich gestehe, daß ich ihm meine ganze formelle Bildung verdanke, aber ich kann die Meinung Derer nicht theilen, welche die Hegel'sche Philosophie nicht nur für eine Reform der Logik, und nicht nur für das System einer durch die Reflexion selbst vermittelten Spekulation, sondern für die vollendete, absolute Wissenschaft selbst erklären, und dadurch in den Verdacht kommen, daß sie von dem Systeme dieses großen Denkers mehr geblendet als wissenschaftlich überzeugt sind.

Von jeher haben nicht diejenigen Schüler, welche sich in der Meinung: ihr Meister habe das gesammte Gebiet des philosophischen Wissens durchmessen, fixirend, ihre ganze Thätigkeit darauf beschränkten, seine Lehre in einer mehr lebendigen und populären Form vorzutragen, das wissenschaftliche Verdienst und den ewigen Wahrheitsgehalt einer Philosophie in der Tiefe ihrer Idee erkannt, sondern Diejenigen, welche einen Fortschritt in der Wissenschaft begründeten, haben durch den Fortschritt selbst das System ihres Meisters von einem höhern Standpunkte begriffen. Der nächste Fortschritt ist aber der, daß ein System durch verwandte Systeme der älteren und neueren Zeit ergänzt wird, und durch diese nicht bloß äußerliche Zusammensetzung, sondern wissenschaftliche Vereinigung, entsteht ein in seiner ganzen Organisation neues System, wenn es gleich nur die Wahrheit der alten Systeme ist.

Wenn man in Einem Systeme im Besitze aller Wahrheit zu seyn glaubt und wähnt, man habe den ganzen Inhalt wissenschaftlich erkannt, der in den Systemen älterer und neuerer Zeit nur geahnt oder nur vorgestellt werde, und die Philosophie seye für alle Zeiten vollendet, so zeigt man nicht nur die größte Unkenntniß der philosophischen Systeme

sondern man verkennt die Idee der Wissenschaft selbst. Denn gesezt auch, das reine Vernunftwissen seye vollendet, so würde man nichts destoweniger in einem der Vernunft höchst unwürdigen Dualismus des Denkens und des Vorstellens stehen bleiben, wenn man behaupten wollte, der nicht auf die Form des logischen Begriffs zurückgeführte Inhalt könne nur unwissenschaftlich und mithin unwahr vorgestellt werden. Denn man hat nur die Wahl, entweder die verschiedensten Gegenstände der konkreten Wissenschaften durch die allgemeine Dialektik derselben Formen erkennen zu wollen, um sich, statt die Idee des Denkens konkret zu bestimmen, in allen Gebieten der Wissenschaft in den abstrakten Denkformen zu bewegen, welche die Entwicklung des logischen Denkens bestimmen; — oder aber den Dualismus eines formellen Denkens und eines begrifflosen Vorstellens durch eine Methode aufzuheben, in welcher sich das Vernunftwissen durch die konkrete Erkenntniß der inneren und äußeren Welt der Erfahrung ergänzt und realisirt.

Wie die allgemeinsten Gedanken vergeistigte Anschauungen sind, so können selbst die bestimmtesten Vorstellungen zu Bestimmungen des sich durch sie organisirenden Begriffs werden, und der Unterschied, ob eine Anschauung nur unwissenschaftliche Vorstellung oder konkrete Bestimmung des Begriffs seye, entscheidet sich nur durch die Entwicklung des Begriffs selbst, indem dieselbe Anschauung, welche im Verfolge einer methodischen Entwicklung eine ideelle Bedeutung hat, durch eine geistlose Auffassung begrifflos wird.

Ohne dieses von Hegel selbst geforderte anschauende Denken ist keine objektive konkrete Erkenntniß möglich, und man würde Hegel selbst einen schlechten Dienst leisten, wenn man, wie er in der Psychologie §. 462 u. f. f. fordert, die Anschaulichkeit seines konkreten Erkennens da tilgen wollte, wo die

Vorstellung zur Bestimmtheit des Begriffs wird, und in diesem Sinne durch seine Idealität aufgehoben, d. h. ebensosehr aufbewahrt wie negirt wird. Daß diesem Denker aber im esoterischen Sinne des Systems die Idealität der Vorstellung, d. h. ihr durch den Begriff Aufgehobenwerden, zur Identität mit dem lezteren wird *), darüber lese man die Einleitung.

Den eben bezeichneten Formalismus hat Hegel in vieler Hinsicht siegreich überwunden, und wenn gleich sein Verdienst hauptsächlich ein formelles ist, so hat er die Wissenschaft doch auch in realer objektiver Hinsicht ungemein gefördert.

Da aber die Philosophie nicht in Einer Zeit und am wenigsten von Einem Denker vollendet werden kann, so wird Jeder, dem es um die Wahrheit selbst, und nicht um eine besondere Form der Erkenntniß zu thun ist, meine Methode billigen, nicht nur Ein System meiner Forschung zu Grunde zu legen, sondern die wissenschaftlich erkannte Einheit der spekulativen Systeme darzustellen.

So unvollkommen auch immer die vorliegende Darstellung der Metaphysik seyn mag, so viel ist gewiß, daß Keiner, der die Wissenschaft fördern oder weiter bilden will, diesen Zweck von dem Standpunkte Eines Systems erreicht, und wer die Werke der Naturphilosophen kennt, wird die Darstellung jenes objektiven Systems, das Göschel in den S. 222 erwähnten Worten so geistreich charakterisirt hat, so weit es nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft entwickelt werden kann, nicht sowohl in der Hegel'schen Philosophie, als vielmehr in den Schriften der zuerst erwähnten Forscher zu suchen haben. Wie sehr ich übrigens bemüht war, in meiner Darstellung der Metaphysik die He-

*) Welches Aufgehobenwerden als Identificirtwerden ein Aufgelöst- oder Aufgezehrtwerden ist, ohne daß sich der Begriff durch die in sein Wesen verwandelte Vorstellung aus sich selbst organisirte. Vergl. S. 26 und 27 der Einleitung.

gel'sche Spekulation selbst auf den objektiven Inhalt der Vernunft zurückzuführen, zeigt sich im Verlaufe der ganzen Entwicklung, und ich zweifle nicht, daß mehrere von Denjenigen, die zunächst von Hegel ausgehen, aber sein System nicht um seiner selbst, sondern um der Wahrheit willen studiren, in meiner metaphysischen Ansicht eine ihrer eigenen Ueberzeugung verwandte Denkweise erkennen werden. Jedenfalls unterscheiden sich in der Hegel'schen Schule selbst zwei Partien, von denen die eine sich mehr mit der populären Darstellung und äusserlichen Anwendung der Lehrmeinungen dieser Philosophie beschäftigt, die andere aber sich durch das methodische Studium derselben zu der tieferen Begründung und reicheren Ausführung des spekulativen Wissens bildet. An dieser lezteren Partie nehme ich um so freudiger Antheil, je mehr sie durch keine andere als durch die Parteilichkeit für Wahrheit sich auszeichnet.

Eine Beurtheilung meines Versuchs wird mir um so erwünschter seyn, je mehr sie ein Mitforschen ist, weil dadurch die Wissenschaft selbst gefördert wird. Je strenger die wissenschaftliche Kritik ist, desto besser; nur müssen Diejenigen, welche ein Jahre lang durchdachtes Werk beurtheilen, durch das Urtheil selbst beweisen, daß sie über die Probleme des Wissens tiefer und vermittelter nachgedacht haben, als der Verfasser. Sonst erweisen sich die Urtheile als Meinungen, die sich höchstens auf Auktoritäten stützen.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß diese Darstellung, wie sie das Resultat meiner eigenen wissenschaftlichen Verständigung über die metaphysischen Wahrheiten ist, so auch Andere in ihrem Studium der spekulativen Philosophie fördern möge!

Inhalts-Verzeichniß.

Seite.

Einleitung 1

Die Wissenschaft der Metaphysik.

Vorbegriff 91

Erster Theil.

Die rationale Kosmologie.

§. I—VI.

§. I. Das Prinzip der Welt 93
§. II. Die Momente und Stufen der Naturschöpfung . 100
§. III. Das menschliche Wesen ist als der Schluß der Naturschöpfung der Anfangspunkt einer geistigen Welt . 107
§. IV. Die natürliche Welt die Voraussetzung der Entwicklung und Bildung des Geistes 116
§. V. Das Verhältniß des Geistes zu der Natur . . 129
§. VI. Uebergang zur Psychologie 162

Zweiter Theil.

Die rationale Psychologie.

§. I—V.

§. I. Der Begriff des subjektiven Geistes 175
§. II. Verhältniß der Momente des subjektiven Geistes . 182
§. III. Das Verhältniß des Individuums zu sich selbst . 198
§. IV. Das Verhältniß des Individuums zur Welt . . 226
§. V. Das Verhältniß des Individuums zur Gottheit . 261

Dritter Theil.

Die rationale Pneumatologie.

§. I—V.

Seite.

§. I. Der Begriff des objektiven Geistes 276
§. II. Der Organismus der Menschheit 286
§. III. Die zeitliche Entwicklung des menschlichen Geistes . 322
§. IV. Die Bildungsstufen des Geistes 367
§. V. Die Idee des Geistes 409

Vierter Theil.

Die rationale Theologie.

§. I—IV.

§. I. Der Begriff des absoluten Geistes 439
§. II. Das Verhältniß Gottes zu der Welt 459
§. III. Das Verhältniß Gottes zu sich selbst 479
§. IV. Die Idee Gottes 495

Einleitung.

Um uns vorläufig über den Begriff der Metaphysik zu verständigen, setzen wir Nichts voraus, als daß sie eine Wissenschaft sey.

Nun bestimmt sich der Begriff einer Wissenschaft formell durch ihre Methode, materiell durch ihren Gegenstand, und es ist die Einheit, oder, wenn man lieber will, das Verhältniß von Form und Inhalt, durch dessen Bestimmtheit sich die Wissenschaften im Allgemeinen unterscheiden.

Die Methode, durch welche sich die Wissenschaften ihre Form bestimmen, ist das Denken, der allgemeine Inhalt der Wissenschaften aber ist das Seyn.

Aus dem allgemeinen Verhältnisse von Form und Inhalt ergibt sich der Unterschied der Philosophie von den Erfahrungswissenschaften in der Weise, daß in jener die Methode, in diesen aber der Gegenstand die Seite oder die Bestimmtheit ist, in welcher sich die Einheit beider Momente (der Form und des Inhalts) verwirklicht.

Auf keiner von beiden Seiten darf aber das andere Moment ganz fehlen, ohne daß eine Einseitigkeit entsteht, durch welche der Charakter der Wissenschaft selbst verloren geht. Ein Denken, durch welches Nichts gedacht wird, oder welches keinen Inhalt hat, ist in seiner wirklichkeitslosen

Abstraktheit ein nur subjektives und darum unwahres Reflektiren. Und ebensowenig ist der Wissenschaft mit einem Wissen gedient, welches seine Materie auf keine Weise denkend bestimmt, und um seiner Begrifflosigkeit willen in ein maßloses Beschreiben und Erzählen ausartet.

Wenn nun das Denken die Philosophie zu Dem macht, was sie ist, so werden sich die philosophischen Wissenschaften durch die besondern Weisen des Denkens charakterisiren, und dieser Unterschied wird sich um der Einheit von Form und Inhalt willen durch die besonderen Beziehungen, in welchen sie zu den Gegenständen des Wissens stehen, bestimmen.

Da nun die Philosophie als Wissenschaft des Denkens, welches wesentlich ein allgemeines ist, das ganze Seyn oder bestimmter: die ganze natürliche und geistige Welt zu begreifen hat, so daß sie sich von den Erfahrungswissenschaften ihrem Begriffe nach nicht durch den Inhalt, sondern durch die Form unterscheidet, so werden die Wissenschaften, deren Inhalt das Denken selbst ist, die eigenthümlich philosophischen Wissenschaften seyn, und den höchsten Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften bilden. Von den lezteren dagegen sind diejenigen die eigenthümlich materiellen Wissenschaften, welche es so viel möglich nur mit den Gegenständen selbst zu thun haben. Doch ist dieser Gegensatz, wie schon bemerkt, nicht absolut, denn auch das eigentlich formelle Denken hat an der Form selbst seinen Inhalt und ein durchaus gegenständliches Wissen bedarf, um ein Wissen zu werden, noch irgend einer Methode.

Das Denken, welches sich selbst oder seine eigene Form zu seinem Inhalte hat, ist das logische oder subjektive Denken. Das Denken aber, welches nicht sich selbst, nicht die subjektive, sondern die objektive Vernunft zum Inhalte hat, und ein Denken des Seyns oder bestimmter: ein Begreifen der Welt ist, ist ein metaphysisches oder objektives Denken.

Dieſes materielle Denken, welches das formelle logiſche Denken zu ſeiner Vorausſetzung hat, iſt ein Erkennen, das aber in ſeinem ſich reell Beſtimmen ſeine Idealität nicht verliert, ſondern in allem Seyn, durch deſſen Erkenntniß es ſich realiſirt, nur ſeine eigne Form beſtimmt.

Beide Wiſſenſchaften, die Logik und die Metaphyſik, haben die höchſte Allgemeinheit, aber indem ſich die logiſche Form durch das metaphyſiſche Denken objektivirt, durchbricht es die Sphäre des ideellen immanenten Denkens und realiſirt ſich durch ein Erkennen, welches ſich ebenſoſehr objektiv wie ſubjektiv beſtimmt, und ſich in der weſentlichen Einheit von Form und Inhalt vollendet.

Sofern in dieſer gediegenen Einheit des Erkennens weder das Denken über das Seyn noch dieſes über jenes hinaus reicht, ſo iſt die Metaphyſik die Mitte, welche das abſtrakt allgemeine logiſche Denken innerhalb ihrer ſelbſt oder durch ihre immanente Entwicklung mit den reellen Wiſſenſchaften vermittelt. Während ſie daher durch den Rückgang in die ſubjektive Allgemeinheit ihrer Form zur Logik wird, beſtimmt ſie ſich durch die Beſonderung ihres Inhalts zur Philoſophie der Natur und des Geiſtes. In dieſem ſich Beſondern oder Concresciren erweitert ſich das metaphyſiſche Denken zu dem nicht bloß gedachten, ſondern ebenſoſehr geſchauten Inhalte jener reellen Wiſſenſchaften. Durch dieſe Bewegung wird die weſentliche Einheit von Form und Inhalt nach der Seite der Allgemeinheit ſubjektiv, nach der Seite der Beſonderheit aber objektiv geſezt.

Was nun das Verhältniß der Naturphiloſophie zu der Philoſophie des Geiſtes betrifft, ſo kann es im Allgemeinen dahin beſtimmt werden, daß jene die Idee des Ganzen in ihrem momentanen und ſtufenweiſen Auseinandergeſeztſeyn anſchaut, während dieſe nicht bloß die Vorausſetzung und

den Gegensatz der Idee, sondern die mit ihr übereinstimmende Wirklichkeit in konkreter Gestalt erfaßt.

Seine lezte Vollendung aber erreicht das philosophische Wissen in der Religionsphilosophie, deren Idee sich mit eben der Nothwendigkeit durch die Philosophie des Geistes vermittelt, mit welcher diese aus der Naturphilosophie resultirt. Als Wissenschaft des absoluten Geistes ist die Religionsphilosophie: die sich durch die allseitigste Vermittlung realisirende, aber in ihrem Verwirklichtseyn ideellste Wissenschaft.

Wir gehen nun zu dem näheren Verhältnisse der Philosophie zu den Erfahrungswissenschaften über.

Es liegt in der Natur der Sache, daß diejenigen Wissenschaften, in denen sich das metaphysische Denken konkret bestimmt, um ihres objektiven Inhalts willen auch in den Umkreis des vorstellenden Bewußtseyns treten. Der Unterschied des philosophischen und des empirischen Wissens ist nun aber näher der: daß jenes seinen Inhalt in der allgemeinen oder konkreten Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns und mithin immer in der Einheit mit dem Begriffe seiner selbst erfaßt, während dieses seinen Gegenstand nicht zu verinnerlichen und zu dem seinigen zu machen weiß.

Daher kommt es, daß sich die Erfahrungswissenschaften in einem Umfange ausdehnen, zu dem sich das philosophische Wissen, wenn es in seiner Verwirklichung seine Idealität, d. h. die Einheit mit seinem Begriffe nicht verlieren will, nur successiv und stufenweise erweitern kann.

Und dennoch ist diese Erweiterung des philosophischen Denkens zu dem speziellen Inhalt der Erfahrungswissenschaften die Probe seiner innern Wahrheit, und ein spekulatives System vermag sich nur so weit zu bewähren, als es die Erfahrungswissenschaften zu systematisiren vermag.

Sofern aber auch die Erfahrungswissenschaften nur insoweit für den Geist sind, als sie des Geistes wesentliche Form, das Denken, zu dem die Mannigfaltigkeit ihres vorgefundenen Stoffs organisirenden Prinzipe machen, so geht jede von beiden Richtungen durch ihre eigne Vollendung in die andere über; und da alles objektive Wissen nur Mittel für die subjektive Thätigkeit ist, so wird jene Einheit des Denkens und der Erfahrung nur dadurch ihre Bestimmung erfüllen, daß sie in der Bestimmtheit der Form gesezt wird.

Indem mithin das Denken die sich durch den Gegensatz des Inhalts bestimmende Form ist, wird die Einheit von Inhalt und Form nicht bloß von beiden Seiten vermittelt, sondern sie wird subjektiv als Einheit des Denkens gesezt, welches im Verhältnisse zu dem Seyn nur seine eigene Form bestimmt und besondert, die Einheit seiner selbst und seines Gegensatzes wird, und sich als diese konkrete Einheit zum Geiste alles Wissens vollendet.

Es ist nun noch übrig, den Begriff der Metaphysik durch ihr Verhältniß zur Logik näher zu bestimmen.

Die Logik ist die geschichtlich oder nach ihrer Entstehung lezte, nach ihrem Begriffe oder ihrer Bestimmung aber die erste philosophische Wissenschaft.

Die Vernunft mußte sich vorher im materiellen, gegenständlichen Denken versucht haben, bevor sie in ihr reines Wesen zurückkehren konnte, um sich der allgemeinen und nothwendigen Formen ihres Denkens bewußt zu werden.

Soll nun die Form des Denkens, welches Inhalt der Logik ist, die wesentliche, immanente Gesetzmäßigkeit der Vernunft seyn, so darf sie nur diejenigen Bestimmungen enthalten, welche allem wirklichen Denken zu Grunde liegen, und das objektive Denken, d. h. das Erkennen erst möglich machen.

Diese allgemeinen Denkbestimmungen sind die allem

bestimmten Denken vorausgesezten Denkgesetze und Denkverhältnisse, und die durch diese Reflexionsbegriffe und Kategorien bestimmten Urtheils- und Schlußformen.

Es folgt mithin aus dem Begriffe der Sache selbst, daß man diese subjektiven Denkformen, die in allem bestimmten wirklichen Denken dieselben sind, in einer abgeschlossenen Wissenschaft abhandelte, und die Logik, oder bestimmter: die logische Elementarlehre, als die Wissenschaft des sich selbst gleichen subjektivallgemeinen Denkens von dem sich durch die Objektivität bestimmenden metaphysischen Denken unterschied. Durch jenes, sagte man, werde nur formelle, durch dieses werde materielle Wahrheit gewonnen, jenes seye ein Denken des Denkens, dieses ein Denken des Seyns, d. h. ein Erkennen.

Obwohl die (logische) Methodenlehre an jeder neuen Bildungsstufe der Wissenschaft Theil nimmt, und sich mit dem objektiven Wissen steigert und neu gestaltet, so hat doch den eigenthümlich logischen Gehalt in seinen Elementen nicht einmal die spekulative Logik verändert; ihr Verdienst besteht vielmehr darin, daß sie ihn zur absoluten Form erhoben hat. Als solche bezieht sie sich auf keinen ihr fremden Inhalt, sondern sie ist sich selbst ihr Inhalt, so daß der Begriff nur sich selbst begreift, das Urtheil seine Bestimmung, und der Schluß als die Einheit des Begriffs und des Urtheils die Form ist, in welcher die im Begriffe vorausgesezte Einheit der Vernunft gesezt und realisirt wird.

Indem die spekulative Logik auf solche Weise das Denken als ein Wissen bestimmt, in welchem die Vernunft nur sich selbst oder ihre eigne Form begreift, so beweist sie durch sich selbst, in welchem Sinne ihre Einheit mit der Metaphysik und ihr Unterschied von derselben zu fassen sey.

Das logische Denken ist die immanente Voraussetzung des metaphysischen Denkens, weil die Vernunft in ihrem

Erkennen ihre innere, d. h. eben ihre logische Wahrheit nicht verlieren, sondern sie in der Objektivität nur verwirklicht begreifen kann; — die Logik ist von der Metaphysik unterschieden, weil das über seine wesentliche, subjektiv allgemeine Form hinausgehende, und der Gesetzmäßigkeit des Seyns zugewandte Denken die Bestimmungspunkte zu begreifen hat, in denen die objektive, in der Welt wirkliche Vernunft ihren Begriff sezt und vollendet.

Daher sind die Denkbestimmungen und die Denkverhältnisse der Metaphysik im Allgemeinen dieselben wie in der Logik, aber in ihrer objektiven Entwicklung sind sie in der Bestimmtheit zu betrachten, in der sich die Natur oder das die Natur hervorbringende Prinzip und der sich durch die Natur vermittelnde Geist in seiner subjektiven Gestaltung und in der Wirklichkeit seiner Idee durch sie bestimmt. Dadurch werden sie in einem vielfachern Auseinandergesezt-seyn und in einer vielseitigeren Vermittlung erkannt, und zu diesem reichern Inhalte ergänzen sie sich durch die Sphären der Wirklichkeit, als deren Formen sie erkannt werden.

Sonach ist das Prinzip der Metaphysik das Prinzip der Welt, die Momente, durch die sich der Begriff dieses objektiven Denkens entwickelt, sind die Bestimmungen der Dinge selbst, die Gedanken sind reelle Existenzen, und die Vollendung des Begriffs zu der Idee ist die Form, in deren Bestimmtheit sich der Geist wesentlich im Anfange, wirklich im Fortgange und in seiner höchsten Wahrheit im Schlusse seiner Selbsterzeugung realisirt und begreift. Und durch die Erkenntniß der Welt vermittelt sich die spekulative Wissenschaft, die Idee des absoluten Geistes, in welcher sie in ihr Prinzip zurückkehrt, um dieses aus der Wahrheit der absoluten Idee und durch sie zu begreifen.

Wir könnten nun zu der Entwicklung des metaphysischen Begriffs schreiten, um eine Wissenschaft, welcher ihre

innere Nothwendigkeit eine keinem Kenner unbekannte geschichtliche Wirklichkeit verschafft hat, nach dem gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie darzustellen.

Nun ist aber der gegenwärtige Standpunkt der Wissenschaft ein solcher, daß jeder in dem obigen Sinne bezweckte Versuch, das eigenthümlich metaphysische Gebiet zu bearbeiten, einer doppelten Rechtfertigung bedarf.

Denn hören wir die Reflexions- oder die Gefühlsphilosophen unsrer Zeit, so halten sie die intelligible Welt für einen dem Wissen unzugänglichen Ort, und die ganze Bemühung um die metaphysische Wissenschaft beschränkt sich nach diesem Forschen auf den durch die alte oder „neue“ Kritik der Vernunft auszumittelnden Beweis, „daß wir Nichts wissen können,“ eine Meinung, die für die vielfache Mühe, durch welche sie wissenschaftlich erworben werden soll, ein allzu undankbares Resultat ist. Daher wird das Bedürfniß um so größer, Was die Vernunft ist und Was sie vermag, — ihren Inhalt und ihr Vermögen — durch das Erkennen selbst zu prüfen, und in der That unterscheidet sich auch die Kritik der Vernunft von den vernunftlosesten Meinungen über ihr Wesen nur durch die vernünftigen Gedanken, die durch die faktische Prüfung ihres Vermögens entstanden sind, und an deren Realität vernünftigerweise so wenig oder noch weniger gezweifelt werden kann, als an der Wahrheit von anderweitigen richtigen Einsichten, die wir Jemand zuschreiben.

Wenn sich Dieß so verhält, so haben wir uns auf die Seite der spekulativen Philosophie zu wenden; aber auf dieser Seite scheint noch weniger Heil für die Metaphysik zu seyn, indem die sogenannte Naturphilosophie so sehr in der gegenständlichen Forschung begriffen ist, daß sie dieses Gebiet so wenig wie das Logische in einer besondern Wissenschaft bearbeitet hat; — von der aus der Naturphilosophie entstandenen dialektischen Philosophie aber wurde der idea-

listische Versuch gemacht: den ganzen Inhalt der Metaphysik auf die der Vernunft immanente logische Form zu reduziren. Was nun die Naturphilosophie betrifft, so ist es nicht schwer zu zeigen, daß ein spekulativ ausgeführter Versuch der Metaphysik der Idee derselben nicht widerspricht, sondern sie vielmehr in einem gewissen Sinne darstellt, indem die Metaphysik nach dem Charakter, den sie im Ganzen der Wissenschaft hat, nichts Anderes ist, als die allgemein wissenschaftliche Grundlage der Philosophie der Natur, der Geschichte und der Religion. Und wenn es sich durch die Ausführung zeigt, daß es die Metaphysik zwar mit allgemeinen Gedanken, nicht aber mit abstrakten Begriffen zu thun hat, und daß ihre Kategorien die Bestimmungspunkte der in ihren Grundzügen erkannten Wirklichkeit selbst sind, so zwar, daß die Entwicklung dieses spekulativen Denkens die wissenschaftliche Reproduktion des objektiven Bewußtseyns selbst ist — dann ist Hoffnung, daß die Grundlinien der Metaphysik von Freunden der Naturphilosophie als Das aufgenommen werden, was sie seyn sollen: als ein Beitrag zur Erkenntniß der Wirklichkeit.

Wenn man dagegen einwenden wollte, das Allgemeine sey in der Wirklichkeit von dem Besondern nicht getrennt, sondern jenes bestimme sich durch dieses, und könne mithin wahrhaft nur in dieser konkreten Bestimmtheit erkannt werden, so erinnere ich dagegen, daß das objektiv gedachte Allgemeine dadurch, daß es *erkannt* wird, schon *bestimmt* gedacht wird, wenn auch seine Besonderheit nicht die Konkretion des geschauten Inhalts ist, der in den objektiven philosophischen Wissenschaften zu entwickeln ist.

Sodann darf man nicht außer Acht lassen, daß die Philosophie noch nicht vollendet ist, ihre Unvollendetheit besteht aber eben auch darin, daß ihr Begriff noch nicht durch den gesammten Inhalt der Erfahrung realisirt ist, — wollte

man nun aber nur soweit denken, als geschaut wird, so würde man das spekulative Vermögen der Vernunft verkennen, indem sich ihr objektives Denken durch ein weit über die Anschauung hinausreichendes Erkennen bestimmt.

Einem vollendeten Wissen wird sich freilich das Allgemeinste zum Konkretesten individualisiren; aber so lange die Wissenschaft nicht vollendet ist, müssen wir uns oft mit allgemeinen, darum aber nicht unreellen Gedanken begnügen, die sich erst im Fortschritte des Wissens näher bestimmen.

Soll überhaupt das philosophische Wissen nicht zur bloßen Empirie werden, so wird die ihm eigenthümliche Form, das Denken, das den Inhalt organisirende und begeistende Prinzip seyn; — und nun kommt es darauf an, ob man ein System des Denkens als ideelles Ganzes der gegenständlichen Betrachtung voraussezt, ohne es an und für sich selbst, sondern nur an dem konkreten Inhalt und durch denselben zu entwickeln, oder ob man dieses wesentlich objektive System in der ihm eigenthümlichen Form oder metaphysisch ausführt.

Ein durchaus objektives System verspricht die dialektische Philosophie in der objektiven Logik, die an die Stelle der vormaligen Metaphysik treten soll, darzustellen, und wenn dieser Versuch nicht etwa eine bloße Modifikation davon ist, so haben wir uns darüber zu rechtfertigen, warum wir einen eignen Weg eingeschlagen haben, um übrigens nicht neue Ansichten, sondern das Alte, das nie veraltet, dem spekulativen Wissen in einer dem gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft entsprechenden Form zu vindiziren.

Die Schelling'sche Alleinheitslehre ist ihrem Begriffe nach ebensosehr objektiver wie subjektiver Idealismus, und absoluter Idealismus ist sie, indem sie die ideelle Seite der

Philoſophie durch die reelle ergänzt. Wie daher das Prinzip der Alleinheitslehre weder ein reines Denken noch ein reines Seyn, noch die abſtrakte Einheit von beiden, ſondern das ſich ſelbſt ſetzende abſolute Weſen der Vernunft iſt, ſo iſt auch das Reſultat derſelben die nicht bloß gedachte, ſondern durch die Objektivität realiſirte abſolute Identität des Geiſtes*).

Dieſen abſoluten Idealismus führte Hegel auf das Prinzip des Fichte'ſchen Idealismus zurück, welches er aber nicht als Prinzip des Selbſtbewußtſeyns, ſondern als allgemeine Subjektivität oder als das reine Denken faßte, welches mit dem reinen Seyn identiſch, durch alle ontologiſchen Beſtimmungen nur ſich ſelbſt beſtimmt, und ſich durch ſeine objektive Beſtimmung ſeinen ſubjektiven Begriff vermittelt.

Ein ſolches Denken, welches ſich nicht durch die Objektivität ergänzt, ſondern dieſe durch die immanente Selbſtbewegung des Begriffs hervorbringt, iſt in Hegels Sinne ein wahrhaft ſpekulatives, und die Logik iſt ihm die abſolute Wiſſenſchaft ſelbſt. Daher kann Hegels Philoſophie ein logiſcher Idealismus, oder der Idealismus des Begriffs genannt werden, welcher in ſich ſelbſt alle Wahrheit iſt, ſo daß alles Wahre nur durch ihn und nur für ihn iſt.

Wie Fichte ſeinen Idealismus auf eine petitio principii baut, die er auf keine Weiſe zu rechtfertigen im Stande iſt, ſo geht auch Hegel in ſeiner idealiſtiſchen Tendenz nur von Einer Vorausſetzung aus, die er aber nicht einmal zugibt, viel weniger ſie wiſſenſchaftlich rechtfertigt.

*) Wie Schelling jezt denkt, wird ſich zeigen, wenn er ſein Syſtem herausgibt; hier genügt es auf den in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik entworfenen Grundriß ſeines Syſtems zu verweiſen, auf den ſich die Hegel'ſche Darſtellung der Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems bezieht, die in gewiſſem Sinne eine Inſtanz gegen Hegels Syſtem ſelbſt iſt.

Da die ganze Kritik des erscheinenden Bewußtseyns, durch welche Hegel den Begriff der absoluten Wissenschaft, d. h. der Logik, hervorbringt*), von dieser Voraussetzung abhängt, so ist es konsequent, daß er seiner Phänomenologie des Geistes einen Abschnitt vorangehen läßt, durch welchen er jene Voraussetzung für eine in der Natur der Sache oder in dem Begriffe des Bewußtseyns begründete Ansicht erklärt.

Untersuchen wir, sagt Hegel am Anfange seiner Phänomenologie (Seite 15), die Wahrheit des Wissens, so scheint es wir untersuchen, Was es an sich ist. Allein, fährt er fort, in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das An-sich desselben oder sein Wesen wäre vielmehr unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und Dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Die Folgerung ist ganz richtig. Eben weil das An-sich oder das Wesen des Gegenstandes in unserem Wissen nur für unser Wissen ist, wird durch die Vergleichung des Begriffs mit dem Gegenstande, wie er in unserm Bewußtseyn ist, Nichts über die Bedeutung entschieden, die er an und für sich hat**). Desto auffallender ist es, wenn Hegel diese Folgerung, nicht anders als wäre damit Nichts gesagt, übergeht, und ohne auch nur einen Versuch zu machen, sie zu widerlegen, unmittelbar darauf das Gegentheil be-

*) Nicht der Begriff der Logik, welcher vielmehr das Resultat der Phänomenologie ist, sondern der der Phänomenologie vorausgesetzte Begriff des Bewußtseyns ist das Unbegründete.

**) Man glaube doch ja nicht, daß wir, weil wir diese subjektive Einheit des Erkennens und des Erkannten für unwahr halten, jede Einheit des Wissens mit dem Gewußten leugnen!

hauptet, ohne diese Behauptung auch nur im Geringsten zu rechtfertigen.

Statt nun ferner durch die Einsicht, daß sich in einer solchen subjektiven Prüfung der Gegenstand mit dem Begriffe ändert, auf die frühere Folgerung zurückzukommen, daß ein solcher subjektiver Maßstab nicht der Gegenstand an ihm selbst ist, sieht Hegel in diesem idem per idem, auf welches diese „Vergleichung des Bewußtseyns mit sich selbst“ hinauslauft, nur eine Bestätigung seiner Annahme: daß „beide Momente, Begriff und Gegenstand, in das Bewußtseyn selbst fallen.“

Durch diese idealistische Wendung wird der ganze Verlauf der Phänomenologie des Geistes voraus bestimmt, und Hegel sezt sich darin keine andere Aufgabe, als zu zeigen, wie sich dem erscheinenden Bewußtseyn der Gegenstand durch die vollständige Erfahrung seiner selbst in den reinen Begriff seines Wesens verwandelt.

Diese Betrachtung der Sache, nach welcher sich der neue Gegenstand als „durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst“ geworden zeigt, ist, wie Hegel selbst bemerkt, „unsere Zuthat,“ wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebe, und welche nicht für das Bewußtseyn seye, welches in der Phänomenologie betrachtet werde.

Das Ende der dialektischen Bewegung, durch deren Momente die Kritik des natürlichen Bewußtseyns durchgeführt werde, werde an dem Punkte erreicht, an welchem es seinen Schein ablege, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich werde, und indem es dieß sein Wesen erfaßt, werde es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

Das Verhältniß der Phänomenologie zur Logik, deren

Charakteristik allein für unsern Zweck gehört, bezeichnet Hegel am bestimmtesten in folgenden Worten: „Das Bewußtseyn ist der Geist als konkretes und zwar in der Aeußerlichkeit befangenes Wissen, aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Bewußtseyn als der erscheinende Geist, der sich auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit und Konkretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reine Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstande gibt. Sie sind die reinen Gedanken, der sein Wesen denkende Geist. Ihre Selbstbewegung ist geistiges Leben, und ist Das, wodurch sich die Wissenschaft konstituirt, und dessen Darstellung sie ist.“ (Vorrede zur Logik S. XXIII.)

Nach dieser Erklärung kann es nicht mehr befremden, wenn Hegel die Logik in der Einleitung S. 11 „die reine Wissenschaft nennt, welche die Befreiuung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraussezt. Sie enthalte den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst seye, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke seye. Als Wissenschaft seye die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtseyn und habe die Gestalt des Selbstes, daß das an und für sich Seyende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an für sich Seyende seye.“ Nach Hegels eigner Erklärung I. Log. S. 40, der zweiten Auflage, enthält die Phänomenologie die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen ist. Die erste Auflage fängt gleich mit den Worten an: „Aus der Phänomenologie wird vorausgesezt, daß sich als dessen lezte Wahrheit das reine Wissen ergibt. Die Logik ist die reine Wissenschaft, das reine Wissen in seinem Umfange und seiner Ausbreitung.“

Dieſes Denken nennt Hegel ein objektives, welches ſo wenig formell ſeye, und ſo wenig der Materie zu einer wirklichen und wahrhaften Erkenntniß entbehre, daß ihr Inhalt vielmehr allein das abſolut Wahre, oder wenn man ſich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ſeye, — eine Materie aber, der die Form nicht ein äußerliches iſt, da jene vielmehr der reine Gedanke, ſomit die abſolute Form ſelbſt ſeye. Die Logik iſt ſonach als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich ſeye die Wahrheit ſelbſt, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt ſeye, man könne ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes ſeye, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes ſeye.

Es fragt ſich, wie wir dieſe Erklärungen zu denken haben? Daß vorerſt die wiſſenſchaftliche Fortbewegung nicht bloß im Allgemeinen und Weſentlichen auf den reinen Gedanken oder Weſenheiten beruhe, ſondern daß die Dialektik dieſer logiſchen Formen den wiſſenſchaftlichen Inhalt allein ausmacht, folgt aus den unzweideutigſten Erklärungen Hegels.

Wenn man an den logiſchen Formen einen Inhalt vermißt, ſo liegt nach Hegel die Schuld nur daran, daß ſie nach der gewöhnlichen Behandlung abſtrakt auseinander gehalten werden. „Werden ſie aufeinander bezogen, ſo werden ſie konkret gedacht, und die logiſche Vernunft iſt ſelbſt das Reelle, das alle abſtrakten Beſtimmungen zuſammenhält, und ihre gediegene abſolut konkrete Einheit iſt. Nach Dem alſo, was eine Materie genannt zu werden pflegt, braucht nicht weit geſucht zu werden, es iſt nicht Schuld des Gegenſtandes der Logik, wenn ſie gehaltlos ſeyn ſoll, ſondern der Art, wie derſelbe gefaßt wird.“ Dieß Hegels eigne Worte in der Einleitung zur Logik S. 9.

Durch dieſe logiſche Einheit werden mithin jene Beſtimmungen nicht an ſich ſelbſt zu konkreten Gedanken, ſondern das Vernünftige oder Spekulative iſt, wie Hegel in der Encyklopädie §. 82 ſagt, eben auch ein nur „Gedachtes und Abſtraktes“ und konkret werden dieſe Beſtimmungen nur durch die Einheit des Begriffs, in welchem ſie zuſammengedacht werden. Man kann mit vollem Rechte zugeben, die Logik ſeye nicht in dem Sinne eine formelle Wiſſenſchaft, daß ſie keinen Inhalt habe, da ſie als Wiſſenſchaft des Denkens an dem Denken und ſeinen allgemeinen Formen ihren Inhalt hat; — aber daraus folgt noch lange nicht, was Hegel weiter behauptet, daß nämlich „die Formen des Begriffs der lebendige Geiſt des Wirklichen ſeyen, und daß von dem Wirklichen wahr nur ſeye, Was kraft dieſer Formen durch ſie und in ihnen wahr iſt.“ Encyklop. §. 162.

Sodann hat Hegel in Folge der ſchon beleuchteten Annahme, daß der Gegenſtand nur im Wiſſen und für das Wiſſen ſeye, durch alle Stufen des Bewußtſeyns hindurch nichts Anderes als eben die der Vernunft immanente logiſche Form durch den ganzen Inhalt des konkreten Geiſtes und an demſelben zum Bewußtſeyn zu bringen geſucht, ſo daß ihm die reellen Geſtaltungen des Geiſtes nur ebenſo viele Bildungsſtufen des (logiſchen) Begriffs ſind, deſſen Momente er in aller und durch alle natürliche und geiſtige Realität allein zu beſtimmen und zu entwickeln ſucht.

Wie ſich aber dieſer durch lauter reine Weſenheiten oder Kategorien beſtimmte, „von aller Konkretion befreite“ reine Geiſt verhalte, erhellt aus dem Schluſſe, in welchem er ſein reines Weſen in dem Begriffe des reinen Wiſſens erfaßt, welches um ſeiner einfachen Unmittelbarkeit willen, als das reine Seyn beſtimmt werden muß, das ſich in ſeiner Abſtraktheit von dem reinen Nichts nicht unterſcheidet.

Die Art und Weise, durch welche dieses mit dem reinen Seyn identische reine Wissen zur absoluten Wissenschaft werden soll, wird in der Folge zur Sprache kommen.

Daß aber die Logik, deren Prinzip der alle Konkretion und Realität in sein reines Wesen auflösende Geist ist, den Gedanken enthält, der an sich selbst die Sache ist, läßt sich nach dem Vorhergehenden vollkommen einsehen, nur kann das logische Denken nicht ein objektives Denken genannt werden, indem das Leztere seinen Gegenstand zwar nicht außer sich hat, aber ihn doch auch nicht durch seine immanente Selbstbestimmung hervorbringt, welches von Hegel mit Recht so genannte absolute Denken vielmehr ein die Objektivität schaffendes Denken wäre.

Wenn die ältere Metaphysik von der Ueberzeugung ausging, daß die Objektivität durch das Denken in ihrer allgemeinen Form erkannt werde, so sezte sie die Selbstständigkeit der zu begreifenden Vernunftgegenstände, also die Selbstständigkeit der Welt, des Geistes und der Gottheit, voraus; — und wenn man auch zu der bewußten Ueberzeugung fortgeht, daß Erkennendes und Erkanntes Eins ist — eine Einheit, die sich freilich in jeder ihrer Beziehungen anders bestimmt — so ist doch das metaphysische oder das logische Denken nicht ein solches, welches, wie Hegel will, seinen Gegenstand bestimmt, zu seinem Andern wird (Einl. Seite 4), und statt objektives Denken zu seyn, wie Hegel Seite 31 der Einleitung selbst gesteht, vielmehr „objektivirendes Thun," d. h. eben produktives Denken wäre.

Die weitere Bestimmung, „daß die Logik das reine sich entwickelnde Selbstbewußseyn seye, und darum die Gestalt des Selbsts habe," bestätigt unsre Ansicht: Hegel mache die allgemeine Subjektivität zum Prinzip seiner Philosophie, nur daß er von Subjekt und Inhalt des Denkens abstrahirt, wenn er jenes Prinzip als das reine Seyn faßt, welches

in seiner Bestimmungslosigkeit Nichts ist, als das leere Denken selbst, welches in seiner Abstraktheit Nichts denkt, oder in welchem Nichts gedacht wird. I. Logik S. 59.

Was endlich die Erklärung betrifft, daß der logische Inhalt die Darstellung des göttlichen Wesens selbst seye, so ist sie eine Versicherung, die Niemand glauben wird, welcher weiß, daß die Bestimmungen des Seyns und des Wesens, welche in der objektiven Logik abgehandelt werden, so weit sie Realität haben, lediglich von der Welt und den weltlichen Dingen gelten *).

Daß aber der logische Verlauf, in welchem in der subjektiven Logik der reine Begriff durch die Urtheils- und Schlußformen entwickelt wird — wie im dritten Bande der spekulativen Logik Seite 196 versichert wird — die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn, d. h. hier zur Objektivität seye, ist eine ebenso willkürliche Behauptung.

Die weitere Erklärung, „daß der Begriff, welcher in seiner logischen Form abstrakt und formell gedacht werde, sich erst durch die Objektivität zur Idee realisire," wird von Hegel Encyklop. §. 164 selbst dahin bestimmt, „Dieß seye nicht so zu verstehen, als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. Als die absolute Form seye er alle Bestimmtheit, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt seye, so seye er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches." Die Konkretion des Begriffs besteht mithin nur in seiner Form, nicht in seinem Inhalt, der als wissenschaftlicher Inhalt ein rein logischer ist. Gegen diese Konkretion des Begriffs ist das Konkrete der

*) Wer sich hievon noch nicht selbst überzeugt hat, kann es durch unsre Prüfung der objektiven Logik einsehen lernen.

Erfahrung nur Vorstellung, welche von dem die Objektivität als „die seinige“ (Encyklop. §. 164) begreifenden logischen Denken negirt und in die Form des Begriffs verwandelt wird.

Sogar die logische Idee selbst erweist sich durch den Verlauf und die Momente ihrer Selbsterzeugung höchstens die Idee der Welt, nicht aber „die göttliche Existenz“ zu seyn. Denn die Bestimmung des sich objektivirenden Begriffs ist: sich durch die Momente des „Mechanismus,“ des „Chemismus“ und der „Teleologie“ hindurchzubilden, um sich reell durch den Prozeß des organischen Lebens, ideell durch den Prozeß des Erkennens zur absoluten Idee zu vollenden.

Diese absolute Idee ist als die absolute Form der sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff. III. Band der Logik Seite 394.

Der subjektividealistische Charakter der spekulativen Logik, den Hegel in dieser Erklärung aufs Entschiedenste hervorhebt, ist der Gesichtspunkt, von welchem er seine Wissenschaft gleich in der Einleitung betrachtet; aber die wissenschaftliche Begründung, durch welche dieser Begriff der Logik innerhalb ihrer selbst gerechtfertigt werden soll, ist so wenig eine Folge der Ausführung, daß man vielmehr ohne jene Voraussetzung weder in seine Logik hineinkommen, noch auch nur einen Schritt in derselben thun kann.

Die spekulative Logik ist nach Hegel (Allgem. Eintheil. der Logik S. 33) objektive Logik, insofern sie nicht bloß die Denkbestimmungen des unmittelbaren Seyns, sondern auch die des vermittelten Seyns oder des Wesens in sich begreift, welche daher die eigentlichen Reflexionsbestimmungen sind. Erst die subjektive Logik betrachtet den Begriff an sich und die durch seine Selbstbestimmung gesezten Formen. Daß hier, wie Hegel erinnert, auf den Unterschied des

Subjektiven und Objektiven kein besonderes Gewicht zu legen ist, daß man also diese Bestimmungen an Ort und Stelle zu untersuchen habe, ist eine gute Mahnung, weil Hegel diese tief begründeten Begriffe, deren Verhältniß die ganze neuere Philosophie beschäftigte, willkürlich genug gebraucht.

Die objektive Logik tritt somit nach Hegels eigener Erklärung an die Stelle der vormaligen Metaphysik. Sie begreife nicht nur die Ontologie, sondern auch die übrige Metaphysik in sich, insofern als diese die reinen Denkformen auf besondere, zunächst aus der Vorstellung genommene Substrate, die Seele, die Welt, Gott angewendet enthalten habe, und diese Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der metaphysischen Betrachtungsweise ausmachten. Die Logik betrachte diese Formen frei von jenen Substraten, und ihren Werth an und für sich selbst.

Das Verfahren der Wolf'schen Metaphysik, die ontologischen Bestimmungen auf die in den Formen der Vorstellung als bekannt vorausgesezten Vernunftgegenstände raisonnirend anzuwenden, ist freilich unwissenschaftlich; aber jene Ideen schlechthin Substrate zu nennen, von welchen die logischen Formen zu befreien seyen, so daß, wie Hegel ausdrücklich am Schlusse der Eintheilung der Logik sagt, „ihre Natur und Werth an und für sich selbst" nur nach der Trennung von dem objektiven Inhalte zu betrachten seye, Dieß ist eine Annahme, die Hegel nirgends gerechtfertigt hat, und welche daher mit vollem Rechte unkritisch zu nennen ist.

Wenn Hegel ferner behauptet, die vormalige Metaphysik habe sich den allerdings gerechten Vorwurf zugezogen, jene Formen ohne Kritik gebraucht zu haben, indem sie nicht untersucht habe, ob und wie sie fähig seyen, Bestimmungen des Vernünftigen *) zu seyn, so erklärt er eben

*) Im Sinne der Hegel'schen Logik ist das Vernünftige nur die logische Vernunft selbst als der wahrhafte Gegenstand des Denkens.

damit dieß Letztere für den Inhalt, an welchem und durch welchen jene Formen zu prüfen und zu bewähren seyen. Sogar bei der Annahme, daß jene Vernunftideen nur durch das Denken und im Denken Realität und Objektivität haben sollen, so daß auch hier der Maßstab unseres Wissens in uns fiele, müßte die wahrhafte Kritik der logischen Formen nicht nothwendig darauf beschränkt werden, daß sie nur „an sich selbst in ihrem besondern Inhalte“ betrachtet werden. Wären aber einmal Ideen der Gegenstand des Erkennens, dann würde sich die Einheit des Erkennens und des Gegenstandes in jeder ihrer Beziehungen, in der Beziehung zu der Welt, zu dem objektiven Geiste und zu dem absoluten Geiste anders *), und in keiner dieser Weisen nur durch die Dialektik des Begriffs selbst bestimmen.

Es macht einen wesentlichen Unterschied in dem Erkennen aus, ob der Gegenstand im eigentlichen Sinne nur Objekt, ob er individuelles Subjekt, oder ob er absolutes Subjekt ist. Aber dieser Unterschied verschwindet für die Wissenschaft der absoluten Form oder Methode, indem diese (III. Bd. Logik Seite 374) als „der sich selbst wissende, sich als das Absolute sowohl Subjektive als Objektive zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität als eine Existenz die er selbst ist,“ am Schlusse der Logik hervorgehen soll. Man braucht eben nicht in dem „suchenden Erkennen“ befangen zu seyn, in welchem die Methode als Werkzeug vorgestellt wird, durch welches man sich des Objekts zu bemächtigen habe, um Hegels Ansicht unstatthaft zu finden, nach welcher III. Bd. Logik S. 375 „die Methode

*) Jedenfalls aber wäre um der Selbstständigkeit der Vernunftgegenstände willen die Einheit des Erkennens mit dem Erkannten nicht die Identität des Gegenstandes mit dem Denken, welches ihn erst hervorzubringen habe.

das Wissen selbst ist, für welches der Begriff nicht nur als Gegenstand, sondern dessen eignes subjektives Thun ist, als das Instrument und Mittel der erkennenden Thätigkeit, von ihr unterschieden, aber als deren eigene Wesenheit.“ Sonach wird dem formellen Erkennen nur der Vorwurf gemacht, daß, „indem sich das Subjekt in seiner Beziehung auf das Objekt nicht mit sich selbst zusammenschließe, Subjekt, Methode und Objekt nicht als der eine identische Begriff gesezt seyen.“

Nur wenn die Methode die Bewegung des Begriffs selbst ist, der, weil er nur sich selbst zum Inhalte haben oder erhalten soll (Encyklop. §. 164), allerdings in seiner ganzen Durchführung nur „die sich selbst bestimmende und realisirende Bewegung“ ist, nur wenn die Methode nicht nur die Form und in diesem Sinne die Seele des Erkennens (der dem Inhalte immanente Rhythmus), sondern die Substanz, die eigne Methode (der Prozeß, die Thätigkeit) der Sache selbst ist, nur nach dieser Annahme haben die Gegenstände der Vernunft keine selbstständige von der denkenden Vernunft unabhängige Existenz. III. Log. S. 374.

Indem die Logik (III. Bd. Logik S. 24) nicht bloß im Unterschiede von dem Inhalte die abstrakte Form betrachtet, sondern als Wissenschaft „der absoluten Form in sich Totalität ist, ist sie für sich selbst die Wahrheit, und wenn sie auch als reine Wahrheit noch nicht die Realität der sogenannten konkreten Wissenschaften hat, so erklärt Hegel S. 23 und 24 ausdrücklich, die Unvollständigkeit der logischen Wesenheit bestehe nicht darin, daß sie der im Gefühl und in der Anschauung gegebenen vermeintlichen Realität entbehre, vielmehr liege sie darin, daß der Begriff noch nicht seine eigene aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben habe. Die Herleitung des Reellen aus dem Begriffe, wenn man es Her-

leitung nennen wolle, beſteht darin, daß der Begriff durch die in ihm ſelbſt gegründete Dialektik zur Realität ſo übergehe, daß er ſie aus ſich erzeuge. Daher iſt es konſequent, wenn Hegel S. 25 ſagt, die Logik zeige die Erhebung der Idee zu der Stufe, von der aus ſie die Schöpferin der Natur werde und zur Form einer konkreten Unmittelbarkeit überſchreite, deren Begriff aber auch dieſe Geſtalt wieder zerbreche, um zu ſich ſelbſt als konkreter Geiſt zu werden. Die konkreten Wiſſenſchaften „heben und behalten aber das Logiſche oder den Begriff zum innern Bildner, wie ſie es zum Vorbildner hatten,“ und es iſt eine nothwendige Folge dieſer Anſicht, wenn Seite 384 behauptet wird, der Begriff begreife nicht einen von ihm verſchiedenen Inhalt, ſondern nur ſich ſelbſt, ſo daß der Gegenſtand ohne das Denken eine Vorſtellung oder auch ein Name ſeye, und daß nur die Begriffsbeſtimmungen es ſind, in denen er iſt, was er iſt. In der That, fügt Hegel hinzu, kommt es daher auf ſie allein an, ſie ſind der wahrhafte Gegenſtand und Inhalt der Vernunft, und ein ſolches als man ſonſt unter Gegenſtand und Inhalt im Unterſchied von ihnen verſteht, gilt nur durch ſie und in ihnen *).

Dieſe Worte, in denen der logiſche Idealismus auf die höchſte Spitze getrieben wird, werfen das lezte Licht auf das Verfahren, nach welchem Hegel mit allem ſonſtigen Inhalt auch die Gegenſtände der Metaphyſik von der abſoluten

*) Mit dieſen Reſultaten kann die pſychologiſche Methode verglichen werden, nach welcher Hegel in der Philoſophie des Geiſtes die Sache in den Namen der Sache verwandelt, ſo daß er §. 462 ſagen kann: Es iſt in Namen, daß wir denken. Das Produkt der Intelligenz, der Gedanke iſt nach §. 465 die Sache ſelbſt.

Wissenschaft ausschließt, und sie bloße Substrate nennt, so wie er überhaupt außer dem logischen Inhalt, welcher die absolute Form selbst ist, nur von Nichtigem, Zufälligem wissen will, das nur für die Vorstellung Wirklichkeit habe.

Wenn Hegel fordert, das Logische soll nicht als ein nur abstraktes Allgemeines, sondern als das den besondern Reichthum in sich fassende Allgemeine gedacht werden, welches nicht mehr als ein Besonderes neben anderem Besonderen bestehe, sondern über dasselbe übergreife und das Wesen desselben das absolut Wahre seye, so ist Dieß nicht so zu verstehen, als ob die allgemeinen Formen des logischen Denkens zu besonderen sich nach den Sphären der Wirklichkeit bestimmenden Verhältnissen werden sollten, und es wäre in Hegels Sinne ein Rückschritt, wenn sich der reine Begriff durch die Vorstellung oder die Anschauung ergänzte*); — vielmehr greift der Begriff dadurch über das Besondere über, daß er III. Log. S. 23 den Gegenstand in seine Wesenheit zurückführt, und die Mannigfaltigkeit der Anschauung aufhebt. Nur die Konkretion des Begriffs ist Wahrheit, und dieses „Formelle“ muß „in sich viel reicher an Bestimmungen und Inhalt, so wie auch von unendlich größerer Wirksamkeit auf das Konkrete gedacht werden, als es gewöhnlich genommen wird.“ (S. 28.)

Die Konkretion des Gegenstandes ist nur dann eine wahre und nicht bloß zufällige, wenn „die Erkenntniß des Gegenstandes, welche ihn begreift, die Erkenntniß desselben, wie er an und für sich ist, und der Begriff seine Objektivität selbst ist.“ (S. 22.) Eine Behauptung, in welcher der erstere Theil, daß nämlich die wahre Erkenntniß

*) Man vergleiche III. Log. Seite 16, 17, 18 u. f. f., wo der Begriff für die absolute Wahrheit und aller andere Inhalt für ein äußerlicher Stoff ausgegeben wird, von dem das Denken zu abstrahiren habe.

den Gegenstand begreift wie er an und für sich ist, nicht die Folgerung, daß der Begriff seine Objektivität selbst ist, nothwendig macht, so wie sich überhaupt Hegeln die Uebereinstimmung des Erkennens mit der Objektivität in die Identität des Begriffs und des Gegenstandes verwandelt.

Indem Hegel außer der Bestimmtheit des Begriffs und dem ihm immanenten Unterschied (S. 20) von keiner Konkretion als von der sinnlichen wissen will, verfällt er in das entgegengesezte Extrem, in welches Kant gerathen ist. Während der Leztere den Ideen an und für sich keine Wahrheit zuschrieb, weil sie des räumlichen und zeitlichen Stoffs der Sinnlichkeit entbehren, hält Hegel den Begriff an und für sich für reell und objektiv, so daß er keiner Anschauung zu seiner Realisirung bedarf, und diese vielmehr auf die ihm immanente Form zurückzuführen habe. Er behauptet sogar, es werde insgemein zugegeben, daß der Gegenstand erst in seinem Begriffe in seiner Wahrheit erkannt werde, welche Erkenntniß (nach S. 20) als Synthesis a priori wenigstens für unvollständig gehalten wird, und noch weniger hält man den Begriff, in welchem die Anschauung aufgehoben ist (S. 24) *), für die Objektivität des Gegenstandes selbst, oder für die Erkenntniß wie er an und für sich ist.

Sofern Hegel überhaupt im Unterschiede von dem Begriffe nur von sinnlicher, nicht aber geistiger Anschauung weiß, wird es erklärbar, warum er am Ende der Einleitung in die objektive Logik S. XXVIII ihre Bedeutung dahin bestimmen konnte, daß der Gedanke durch die Logik Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Konkreten gewinne. Er

*) Dieß Aufgehobenseyn oder diese Idealität der Anschauung ist nicht so zu nehmen, als ob sich der Begriff dadurch organisirte, was vielmehr eine Trübung seiner logischen Klarheit wäre.

werde in dem Abstrakten und in dem Fortgehen durch Begriffe ohne sinnliche Substrate (Hegel erinnert selbst daran, daß die Metaphysik, d. h. in seinem Sinne eben die objektive Logik, Ideen zu Substraten hat) einheimisch, und dadurch die unbewußte Kraft, die sonstige Mannigfaltigkeit der Kenntnisse und Wissenschaften (die Mannigfaltigkeit ist also nicht allein auf der sinnlichen Seite) in die vernünftige Form aufzunehmen, sie in ihrem Wesentlichen zu erfassen und festzuhalten, das Aeußerliche (da dieses Aeußerliche der Inhalt der Wissenschaften ist, so ist es jeder nur eben nicht rein logische Inhalt) abzustreifen und auf diese Weise aus ihnen das Logische auszuziehen. Dieses erklärtermaßen abstrahirende Denken soll identisch mit dem Denken seyn, wodurch die abstrakte Grundlage des Logischen mit dem Gehalte aller Wahrheit erfüllt werde, und sowohl aus dieser Erklärung wie aus der ganzen Ausführung geht hervor, daß das Wesen des Besondern oder das Logische nur dadurch zum Allgemeinen oder Absolutwahren wird, daß es sich gegen die Realität rein negativ verhält und die unendliche Mannigfaltigkeit des natürlichen und des geistigen Lebens auf die Form des Begriffs und seine immanenten Bestimmungen zurückführt. Was aber der Begriff nicht aus sich selbst oder durch die ihm immanente Dialektik erzeugt, ist ein Zufälliges, Aeußerliches. Wenn auch das Logische in dem Sinne das den Reichthum des Besondern in sich fassende Allgemeine ist, weil dieser, soweit es möglich ist, auf die Form des Begriffs zurückgeführt wird, so enthält es denselben doch nur als aufgehobenen oder negirten, und Hegel erklärt es (III. Bd. Logik S. 23) für einen Rückschritt *), wenn sich der Begriff durch die Form der Vorstel-

*) Hieran, wiewohl mit Rücksicht auf eine besondere Aeußerung, zum Zweitenmale zu erinnern, ist um so wichtiger, da Dieß die Hauptsache ist.

lung oder der Anschauung, die er sich unterworfen und als deren unbedingten Grund er sich erwiesen habe, ergänzen und realisiren würde. Vielmehr ist der Inhalt, zu welchem er sich in den konkreten Wissenschaften bestimmt, ein von dem Begriffe selbst erzeugter, und indem (S. 25) der Begriff „in dem Momente seiner Negativität oder des absoluten Bestimmens die unterschiedenen Bestimmungen hat," ist der Inhalt „überhaupt nichts Anderes" als solche Bestimmungen der absoluten Form, und die Logik ist schon für sich selbst die Wahrheit. Daher wird die Logik durch die Schöpfung der Natur, welche das Andersseyn ihrer Idee ist, nicht reicher oder reeller, als sie an und für sich selbst ist, und in dem Begriffe des konkreten Geistes erfaßt sie nur ihre eigne Wahrheit, oder wie Hegel in der Encyklopädie §. 164 sagt: der subjektive Begriff ist noch formell, jedoch gar nicht als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. Sonst wären, was §. 162 versichert wird, „die Formen des Begriffs nicht der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen nur wahr, was kraft dieser Formen durch sie und in ihnen wahr ist." Die Vernunftgegenstände — die Welt, der Geist, die Gottheit — wären nicht „Substrate," und die von „diesen Substraten befreiten" Begriffsbestimmungen, auf die es allein ankommen soll, wären nicht „der wahrhafte und einzige Gegenstand der Vernunft;" — dann wären aber auch die Erscheinungen der Natur und der Geschichte, so weit sie sich nicht auf die Begriffsbestimmungen zurückführen lassen, nicht zufällig und bedeutungslos *), das System der Natur und der Geschichte — hätte, so weit Dieß möglich ist, seine Gesetzmäßigkeit nicht durch die Zu-

*) Daß Dieß Hegels Ansicht ist, folgt schon aus seiner Definition der Natur und aus dem Begriffe der Phänomenologie. Vergl. Encyklop. §. 16.

rückführung auf den logischen Begriff zu bewähren, sondern dieser hätte seine innere Wahrheit in der Durchführung durch diese nicht von ihm hervorgebrachten Sphären zu rechtfertigen. Was nicht rein logisch oder durch die immanente Dialektik des Begriffs zu begreifen wäre, wäre nicht ein Begriffloses, Zufälliges, sondern Moment eines objektiven Systems, zu dessen konkreter Bestimmtheit sich der Begriff zu erweitern hätte, und der durch die Objektivität realisirte Begriff enthielte das Besondre oder den geistig angeschauten Inhalt nicht als negirten, aufgehobenen, sondern in der Wirklichkeit, in welcher sie die ihm entsprechende, nicht aber mit ihm identische Organisation seiner immanenten Form wäre. Nach diesem Allen kann es nicht mehr zweifelhaft seyn, daß Hegel nur darum gegen die Ansicht, welcher die sinnliche Mannigfaltigkeit das einzig Reelle ist, polemisirt, um nicht die Idealität des Begriffs, für welche die Anschauung ergänzendes organisches Moment wäre, als absolute Wahrheit zu rechtfertigen, sondern um die Wahrheit des logischen Begriffs für das einzig und allein Reelle auszugeben, so daß alle weitere Realität zur unwesentlichen Erscheinung wird, deren Idealität ihre Identität mit dem Begriffe seyn soll. S. 24. Hegel kennt nicht die Einheit des Begriffs und der Erfahrung, in welcher das Moment der Anschauung selbst Realität, wenn gleich eine von dem Begriffe begeistete Realität hat, sondern er kennt nur das Extrem eines Vorstellens, dessen Stoff außer und vor dem Begriffe Wahrheit haben soll, und eines Begriffs, der an und für sich alle Wahrheit seyn soll *). Diese Absolutheit

*) Der würde uns ganz mißverstehen, welcher uns in der Alternative befangen glaubte, nach welcher die Logik entweder alle, oder keine Realität habe, sondern nur die Regeln eines rein subjektiven Denkens enthalte.

des Begriffs soll sich an seinen Kategorien und Reflexionsbestimmungen (S. 24), also eben durch den Verlauf der objektiven Logik erweisen, deren Prüfung nun unsere Aufgabe seyn wird.

Das Ergebniß der Charakteristik von dem Begriffe, der Tendenz und dem Resultate der absoluten Wissenschaft bestimmt sich nach dem Vorangegangenen dahin, daß Hegel, wenn er über die immanente, d. h. rein logische Entwicklung des Begriffs hinausgeht, und ihn durch empirische Bestimmungen (Dieß im weitesten Sinne, nach welchem auch das Geistige erfahren, d. h. gefühlt und geschaut wird), die er nicht an und für sich selbst hat, realisirt, inkonsequent wird, aber durch diese Inkonsequenz die Nothwendigkeit und Reglität einer objektiven Entwicklung der Philosophie nicht nur bestätigt, sondern sogar in gewissem Sinne begründet.

Diese von jeder spekulativen Philosophie geforderte objektive Methode der Wissenschaft hat Hegel selbst treffend bezeichnet, wenn er sagt, daß es nur die Natur des Inhalts selbst seyn könne, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewege, indem zugleich die eigene Reflexion des Inhalts es seye, welche seine Bestimmung erst setze und erzeuge, eine Ansicht, in welcher im Erkennen das objektive Moment für ebenso nothwendig wie das subjektive erklärt wird, welches nur in dieser Einheit mit dem objektiven Inhalt seine Bestimmungen sezt und erzeugt, nicht aber jenen aus sich selbst und durch seine immanente Dialektik hervorbringt, so daß der Begriff der unbedingte Grund des objektiven Inhalts wäre. (III. Log. S. 23.)

Unsere ganze Charakteristik der logischen Methode kann daher nur eine Untersuchung seyn, in welchem Sinne Hegel diese Forderung erfüllt habe?

Da nun aber der Inhalt der objektiven Logik die reinen Denkbestimmungen sind, so ist vorauszusehen, daß das

System, welches durch die immanente Bewegung des Begriffs entstehen soll, das System eines Denkens ist, welches nicht nothwendig ein System des Erkennens ist, und daß es mehr oder weniger, statt ein objektives Denken zu seyn, ein nur subjektives Reflektiren ist.

Daher kann die geistige Thätigkeit, durch deren Momente die Wissenschaft der objektiven Logik hervorgebracht wird, mit dem Prozesse und den Formen, durch welche sich die Welt entwickelt und bestimmt, identisch seyn, jenes subjektive Denken kann aber auch von dem objektiven Denken, durch welches die Realität erkannt wird, mehr oder weniger abweichen.

Wiefern jedoch Hegel in seiner Logik von dem reinen Wissen ausgeht, welches er für die Einheit erklärt, in welcher das Seyn reiner Begriff, der reine Begriff das wahrhafte Seyn ist, so können wir seine Methode nur dadurch auf seinem eigenen Standpunkte prüfen, wenn wir diese Voraussetzung vorläufig zugeben, und nur die subjektive Wahrheit seiner Methode untersuchen, die sich logisch nur so weit bewähren kann, als sie metaphysisch wahr ist.

Wir abstrahiren daher ganz von der durch unsere frühere Prüfung schon entschiedenen Frage, mit welchem Rechte Hegel von einem nur gedachten Seyn ausgeht, welches, statt Prinzip zu seyn, vielmehr das lezte Abstraktum des reinen Denkens, oder, wie Hegel sagt, dieses form- und inhaltslose Denken selbst ist — und prüfen nur die Dialektik, durch welche er von dem reinen Seyn zum nächsten Begriffe: dem Werden übergeht.

Das Moment, durch welches das Seyn in das Werden übergeht, ist das Nichts.

Dieses Uebergehen des Seyns in Nichts ist ein Vergehen, so wie umgekehrt das Uebergehen des Nichts in das Seyn ein Entstehen ist.

Jede dieſer Beſtimmungen (das Entſtehen und das Vergehen) iſt eine beſondere Einheit von Seyn und Nichtſeyn.

Die Deduktion dieſer entweder nach dem einen oder dem andern Momente geſezten Einheiten von Seyn und Nichtſeyn iſt, wie Hegel ſelbſt ſagt, analytiſch.

Wenn er nun aber ferner ſagt: der ganze Fortgang der Philoſophie ſeye als methodiſcher, d. h. nothwendiger, bloß das Setzen Desjenigen, was in einem Begriffe ſchon enthalten ſeye, ſo wäre die Nothwendigkeit zu erweiſen, durch welche das Seyn in das Nichts übergeht.

Dieſer Uebergang iſt aber unmöglich, weil das abſtrakte Seyn in ſeiner Beſtimmungsloſigkeit von dem reinen Nichts nicht unterſchieden werden kann, und in dieſer Unterſchiedsloſigkeit mit dem Lezten unmittelbar identiſch iſt, ſo ſehr daß Jedes als Solches das Andere, und eben darum kein Andersſeyn oder Unterſchied iſt.

Soll das Seyn in das Nichts und dieſes in jenes übergehen können, ſo müſſen beide Momente ſchlechthin verſchieden ſeyn, dieſer Unterſchied beſtimmt ſich aber, wie Hegel ſelbſt geſteht, nicht durch den Begriff des Seyns und des Nichts ſelbſt *), und ſtatt daß der Begriff des Werdens, wie Hegel will, das Reſultat iſt, in welches dieſe Momente durch ihre eigene Beziehung oder Dialektik übergehen, iſt er vielmehr die Vorausſetzung, durch welche ſowohl der Unterſchied, als die durch den Unterſchied beſtimmte Identität jener Momente erſt erkannt wird.

Was aus dieſer Prüfung weiter folgt, iſt: daß die Einheit von Seyn und Nichtſeyn, welche das Werden iſt, nur in Einer ſeiner Beſtimmungen, und mithin nur als Entſtehen oder Vergehen, gedacht werden kann, und daß mithin eine Einheit, in welcher ſich dieſe Richtungen durch-

*) Hegel erklärt ihn ſelbſt für einen nur gemeinten, d. h. undenkbaren, für einen Unterſchied, der keiner iſt.

dringen oder ins Gleichgewicht ſetzen, nach Hegel ſelbſt, die ſeyende Einheit von Seyn und Nichts, d. h. negirtes, beſtimmtes Seyn oder Daſeyn iſt. Man kann daher nicht ſagen: das Daſeyn ſeye das Werden in der Form des einen ſeiner Momente des Seyns geſezt, weil die in der Beſtimmung des Nichts geſezte Einheit von Seyn und Nichts nicht ein Werden überhaupt, ſondern beſtimmt: ein Vergehen iſt.

Indem mithin von dem Werden, wie es in der Beſtimmung des Entſtehens zu denken iſt, zu dem Daſeyn fortgeſchritten wird, iſt dieſes ein Gewordenes, das Gewordene aber iſt das Seyn Deſſen, durch welches es geworden iſt, und als dieſes beſtimmte Seyn iſt es Daſeyn. Der Fortſchritt zu dem Daſeyn wäre mithin nicht durch den Begriff des Werdens überhaupt, ſondern durch den Begriff des in der Beſtimmung des Entſtehens gedachten Werdens zu machen, und die Vorausſetzung des Werdens wäre das in das Seyn übergehende, nicht aber mit demſelben unmittelbar identiſche Nichtſeyn.

Soll ſich nun aber das Nichtſeyn ſeyend beſtimmen, oder in das Seyn übergehen können, ſo darf es nicht als ein ſchlechthin Beſtimmungsloſes gedacht werden. In dieſer Beſtimmungsloſigkeit iſt das abſtrakte Seyn mit dem abſtrakten Nichts identiſch; und wenn dieſes nicht poſitiv als Seynkönnen, jenes aber als das durch das Werden des Nichtſeyenden beſtimmte Seyn erfaßt wird, ſo iſt kein Fortſchritt möglich, weil der Anfang nicht vorausſetzungsloſes Prinzip, ſondern das „leere Denken“ ſelbſt iſt, deſſen Unmittelbarkeit nicht ſeine Urſprünglichkeit, ſondern ſeine Beziehungsloſigkeit iſt. Dieſe Beziehungsloſigkeit aber, in welcher das „reine Wiſſen“ mit dem „reinen Seyn“ identiſch iſt, iſt die Folge der Abſtraktion, in welcher alle Vermittlung

aufgehoben, oder vielmehr hinweggelassen wird *). Der Begriff des reinen Seyns ist nur darum ein unmittelbarer voraussetzungsloser, weil das mit dem reinen Seyn identische reine Wissen nach Hegels eigner Erklärung alle Beziehung auf Anderes und auf Vermittlung aufgehoben hat. Die Unstatthaftigkeit, daß ein solches Abstraktum Prinzip seyn soll, sucht Hegel dadurch zu beseitigen, daß er das Vorwärtsgehen für ein Rückwärtsgehen in den Grund und zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften erklärt, von dem Das, womit der Anfang gemacht wurde, abhänge. Allein, wenn auch in dieser Kreisbewegung das Erste zum Lezten und das Lezte zum Ersten wird, so ist doch durch den Begriff dieser Bewegung die Frage nicht beantwortet, mit welchem Rechte das „leere," form- und inhaltslose, d. h. abstrahirende Denken, dessen Abstraktum das reine Seyn oder Nichts ist, an sich selbst Grund oder Resultat ist.

Der Begriff des Ursprünglichen: des Grundes oder des Anfangs, kann nicht die „vollkommene Leerheit" seyn, wenn nicht der Satz: „aus Nichts wird Nichts," in sein Recht treten soll, und Resultat kann die „unbestimmte Unmittelbarkeit," oder die „reine Leere," welche das abstrakte Seyn oder Nichts ist, nicht seyn, weil das Resultat, wenn es kein Abstraktum ist, die Vermittlung, aus welcher es resultirt, zu seiner, wenn auch einfachen, Bestimmtheit hat. Wäre die Vermittlung, aus welcher der Begriff des Seyns resultiren soll, in ihm aufgehoben, so wäre es nicht das reine Nichts, sondern als Vermitteltes hätte es die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich. Vgl. Log. S. 95, erste Auflage S. 45.

Gesezt aber auch, das Seyn wäre wahrhaftes Resultat,

*) Um dieser Abstraktion von allem Inhalte oder aller Bestimmtheit willen wird das Seyn zu einem unbegründeten Anfang, der als solcher nicht Resultat ist.

so würde es sich in dieser einfachen Bestimmtheit doch nicht zum Prinzipe der absoluten Wissenschaft eignen, weil es durch die Bestimmung oder Entwicklung des in seinem Begriffe vorausgesezten Inhaltes nichts wahrhaft Neues manifestiren würde. — Und jedenfalls wäre, wenn das Seyn so gefaßt würde, die Dialektik seines Begriffs eine andere.

Wird die seyende Bestimmtheit des Daseyns von seinem Nichtseyn unterschieden, so wird das Seyn als Realität, das Nichtseyn aber gleichfalls bestimmt als Negation gefaßt. Die Qualität ist zunächst seyende Bestimmtheit, aber da die Verneinung selbst eine bestimmte ist, so ist sie gleichfalls qualitativ und nicht mehr als das abstrakte Nichts zu denken.

Das Daseyn aber, welches sich nach diesen Bestimmungen unterscheidet, und sich in seinem Unterschiede auf sich selbst bezieht, ist Daseyendes oder es ist Etwas.

Das, wovon sich Etwas durch seine Beziehung auf sich selbst unterscheidet, ist ein Anderes, und Das, was Etwas in der Beziehung auf Anderes ist, ist es nicht an sich. An sich seyn und Seyn für Anderes sind zunächst unterschieden, aber weil Etwas, was es für Anderes ist, an sich ist, hat es das Seyn für Anderes an ihm selbst, daher ist das Andersseyn oder der Unterschied nicht außer ihm, sondern sein eignes Moment.

Die Qualität, die das An-sich im einfachen Etwas in Einheit mit dessen anderem Momente: dem An-ihm seyn ist, nennt Hegel seine Bestimmung, deren Erfüllung die Bestimmtheit ist. Wird auf die Verschiedenheit Dessen, was etwas in seiner Beziehung auf sich selbst, oder was es in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen ist, reflektirt, so erscheint das Seyn für Anderes als Beschaffenheit. Sofern aber die Beschaffenheit, in welcher sich etwas zu Anderem verhält, von seiner Bestimmung abhängt, so daß die Beschaffenheit zu Dem gehört, was Etwas an sich ist, so

hebt ſich der Unterſchied durch das wechſelſeitige Ineinanderübergehen dieſer Momente auf, und hiemit iſt Etwas überhaupt geſezt. Indem aber das Andere, zu welchem ſich Etwas verhält, ſelbſt ein Etwas iſt, iſt Jedes durch ſein Anderes ebenſoſehr negirt wie geſezt, und dieſe Beſtimmtheit, in welcher Etwas ebenſowohl nicht iſt, wie es in ihr iſt, iſt ſeine Gränze.

Durch ſeine Gränze iſt Etwas endlich und veränderlich, daß aber die Gränze, die am Etwas iſt, als Schranke ſey, muß es zugleich in ſich ſelbſt über ſie hinausgehen. Etwas bezieht ſich durch ſeine Beſtimmung auf ſeine Gränze, und dieſes über ſeine Schranke Hinausgehen iſt ein Sollen, durch welches es ſeine Gränze aufhebt.

Sofern Das, was ſeyn ſoll, nicht iſt, iſt das Sollen der durch das Aufheben des Endlichen entſtehende Progreß ins Unendliche, welcher bei dem Ausſprechen des Widerſpruchs ſtehen bleibt, den das Endliche enthält, daß es ſowohl Etwas iſt, als ſein Anderes, und beide Beſtimmungen wechſelweiſe nach einander geſezt werden.

Da aber Das, in welches Etwas übergeht, daſſelbe iſt, was Das, welches übergeht, ſo geht hiemit Etwas in ſeinem Uebergehen in Anderes nur mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf ſich ſelbſt iſt die wahrhafte Unendlichkeit. Dieſe wahrhafte Unendlichkeit iſt das durch das Aufheben des Andersſeyns ſich auf ſich ſelbſt beziehende Seyn, oder ſie iſt Fürſichſeyn.

Das Anderswerden iſt die Negation, welche Etwas erfährt, aber durch die Negation der Negation ſezt es ſich als Fürſichſeyendes, für welches ſein Anderes ein ideelles, d. h. ein aufgehobenes iſt. Das Fürſichſeyn in dieſer Beſtimmung, daß es ſich auf ſich bezieht, dadurch, daß das Andere in ihm nur Aufgehobenes iſt, iſt Idealität, und in

dieſem Begriffe iſt das qualitative Seyn vollendet. So weit Hegel.

Der analytiſche Fortgang des Philoſophirens zeigt ſich in Hegels ganzer Lehre von dem qualitativen Seyn, indem Realität und Negation nur die beſtimmteren Ausdrücke für Seyn und Nichtſeyn, das Etwas aber nur die reflektirte Beſtimmung des Daſeyns iſt.

Und ſo ſind überhaupt die folgenden Beſtimmungen und Verhältniſſe nur Wiederholungen der früheren in beſtimmterem Sinne ausgedrückt.

Wiefern ſich das Daſeyn durch ſeine Beziehung auf ſich ſelbſt als Etwas beſtimmt, iſt ſein Anſichſeyn durch dieſe reflexive Beziehung von ſeinem Seyn für Anderes unterſchieden, d. h. was Etwas an ſich iſt, iſt es nicht für Anderes, und wenn es auch das Nichtſeyn des Seyn für Anderes an ihm hat, oder vielmehr (S. 114) das Nichtſeyn des Seyns für Anderes iſt, ſo iſt es doch eben in dieſer das Seyn für Anderes negirenden Beziehung auf ſich ſelbſt, an ſich nicht Daſſelbe, was es für Anderes iſt.

Es kann daher logiſch oder analytiſch die Identität beider Momente nicht erwieſen werden, und wenn Hegel nicht nur das Etwas als in ſich reflektirte Einheit dieſer Momente beſtimmt, ſondern dieſe Momente als ſolche identifizirt, ſo ſezt er voraus, daß Etwas, was es für Anderes iſt, an ſich iſt, was eben zu beweiſen wäre.

Nicht anders verhält es ſich mit dem Unterſchiede und der Identität von Beſtimmung und Beſchaffenheit, welches Verhältniß auf rein logiſchem oder analytiſchem Wege gleichfalls nicht eingeſehen werden kann. Denn ſo wahr es iſt, daß das Verhalten zu Anderem durch das Verhalten zu ſich ſelbſt und dieſes durch jenes beſtimmt wird, ſo iſt es doch ein unberechtigtes Verfahren, dieſe Momente in einander übergehen und Eins werden zu laſſen, eine Identität, in

welcher (S. 122) Etwas in Anderes übergegangen ist, so daß wegen der Unterschiedlosigkeit der sich zu einander Verhaltenden, oder da jedes dasselbe ist, was das Andere, weder ein wechselseitiges sich Begränzen, noch ein sich aufeinander Beziehen möglich ist. Vielmehr unterscheidet sich die Bestimmung von der Bestimmtheit oder von der Beschaffenheit desto entschiedener, je höher die Stufe des natürlichen oder des geistigen Lebens ist, auf welcher sich ein „Daseyendes“ oder „Insichseyendes“ die Einheit mit sich selbst im Unterschiede jener Momente (des Ansichseyns und des Seyns für Anderes) vermittelt *).

Die denkende Vernunft in demselben Abschnitte die Bestimmung des Menschen zu nennen, in welchem mit Rücksicht auf niedere Existenzen oder bloße Sachen behauptet wird, daß sich (S. 121) mit der Beschaffenheit die Bestimmung ändere, wie jene von dieser abhänge, stimmt nicht mit den kritischen Forderungen überein, die Hegel in Betreff der Kategorien geltend macht.

Es dringt sich also die Nothwendigkeit auf, die von Hegel sogenannte Substrate jener logischen Formen ins Auge zu fassen, und in dieser Hinsicht muß es befremden, wenn Hegel bei den ganz abstrakten Bestimmungen, welche die Realität und die Negation in dem Begriffe des Daseyns hat, Bemerkungen über den Unterschied empirischer und

*) Wenn Hegel es (S. 115) für eine tiefe Einsicht ausgibt, daß Etwas Dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt was es als Seyn für Anderes ist, auch an sich ist, so ist diese unterschiedslose durch keinen Gegensatz vermittelte Identität formell durch Hegels eigene Bestimmung der wahrhaften Identität zu berichtigen. Was aber den reellen Beweis jener Einheit, in welcher jedes Moment Dasselbe ist, was das Andere betrifft, so soll dieser erst in der Betrachtung des Wesens und dann des Verhältnisses von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit geführt werden, bis zu welchem Punkte wir also die nähere Prüfung versparen.

ideeller Realität, über den Inbegriff aller Realitäten, als welcher Gott vorgestellt werde, und über den Spinozistischen Satz: omnis determinatio est negatio, anknüpft, Probleme, die durch die Bestimmungen des Seyns nicht entschieden werden können.

Wenn z. B. Hegel mit Beziehung auf den erwähnten Satz sagt: „das Individuum seye Beziehung auf sich dadurch, daß es allem Anderen Gränzen setze, aber diese Gränzen seyen damit auch Gränzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es habe sein Daseyn nicht in ihnen," so fügt er hinzu, daß das Individuum mehr seye, als das nach allen Seiten Begränzte, aber dieß Mehr gehöre nicht in die Metaphysik des Seyns. In der ersten Auflage der Logik gibt Hegel noch den positiven Aufschluß: „daß aus der Negation, durch welche die Endlichkeit des Individuums aufgehoben werde, vielmehr seine Unendlichkeit und sein An- und Fürsichseyn hervorgehe." Da mithin das Individuum nicht nur als ein begränztes, endliches, sondern wesentlich als unendlich und in noch höherem Sinne als fürsichseyender konkreter Geist zu denken ist, so wäre sein ganzer Begriff in jener Sphäre zu bestimmen, in welcher die Negation und die Endlichkeit selbst negirtes Moment ist, aus welcher Negation der Negation die Idee der unendlichen Subjektivität resultirt.

Was endlich den sich an dem Bewußtseyn der Schranke bestimmenden Begriff des Sollens betrifft, so ist der unendliche Progreß, in welchem das Sollen zum absoluten Zwecke gemacht wird, der eben darum nie erreicht wird, freilich eine schlechte Unendlichkeit. Aber die unendlich konkretere Bedeutung des moralischen Sollens kann durch die Analyse allgemeiner Begriffe und Verhältnisse nicht bestimmt werden, und es ist daher eine bloße Behauptung, wenn Hegel sagt, in der Wirklichkeit seyen Vernünftigkeit und Gesetz nicht nur ein Seynsollendes. Es fragt sich, Was man unter

jenen Begriffen, und zwar hauptsächlich unter dem Begriffe des Wirklichen versteht? Außer diesem folgt aus der Art und Weise, wie Hegel von dem Sollen spricht, mehr als nur die Ueberzeugung, daß Vernünftigkeit in der Wirklichkeit ein nicht nur Seynsollendes seye, was sich von selbst versteht und noch von Niemand geleugnet worden ist. Dieses Mehr aber wird in der Lehre von dem Seyn so wenig erwiesen, wie in der Vorrede zur Rechtsphilosophie, wo es in der Behauptung „Was vernünftig ist, ist wirklich," zum non plus ultra wird.

Wenn Hegel dem bekannten Satze: „Du kannst, weil du sollst," den Satz: „Du kannst nicht, weil du sollst," den er für ebenso richtig erklärt, aus dem Grunde gegenüberstellt, weil das Ansichseyn des Könnens eine nur formelle Möglichkeit seye, so negirt er den ersten Satz durchaus, und da das qualitative Andersseyn jenem Formalismus der Möglichkeit gegenüber allerdings ein unüberwindlicher Widerspruch ist, so ist die Bestimmung des Sollens eine nichtige. Das Sollen, dessen Können in seiner Abstraktion ein Nichtkönnen zu seyn sich erweist, hat nicht einmal „im Felde der Endlichkeit seine Stelle und Gelten," *) und die Polemik gegen die unendliche Bedeutung, die es in der Kant'schen und Ficht'schen Philosophie durch den progressus in infinitum erhält, wird zur Behauptung seiner völligen Machtlosigkeit. Daß aber das Ansichseyn des Sollens identische Beziehung auf sich, und somit die Abstraktion des Könnens seye, das nur formelle Möglichkeit ist, folgt dialektisch nicht daraus, daß die Gränze in demselben aufgehoben seye; weit eher sollte hieraus auf ein reelles nicht abstraktes Können geschlossen werden.

*) Für den moralischen Standpunkt ist nach Hegel selbst die Pflicht ein Sollen, das anzuerkennen ist, wenn es auch nur eine endliche Geltung hat.

Der tief gedachte Begriff, daß der Geist der eigentliche Idealiste ist, in dessen Fürsichseyn alles sogenannte Daseyn ein ideelles, d. h. aufgehobenes ist, und daß er schon empfindend (warum nicht vielmehr fühlend) und vorstellend (warum nicht vielmehr im Schauen?) noch mehr aber denkend, diese Idealität des Seyns ist, bildet mit Recht den Schluß der qualitativen Bestimmungen und kann die Wahrheit jener endlichen Verhältnisse genannt werden.

Das Verfahren, nach welchem Hegel das Fürsichseyn, durch dessen Begriff die Unendlichkeit des Geistes erkannt wird, zu dem in sich unterschiedslosen Eins werden läßt, indem es in der einfachen Beziehung auf sich selbst das Andere von sich ausschließt, ist weder ein objektiver noch ein dialektischer Fortschritt.

Willkürlich ist dieses Verfahren, weil der Begriff des Fürsichseyns, welcher der Begriff des Selbstbewußtseyns oder in noch höherem Sinne (nach Seite 174) der Begriff des Geistes ist, dieses Zusammensinken der Momente des Fürsichseyns in Unterschiedslosigkeit, in welcher die ideelle Bedeutung des Fürsichseyns ebensosehr verschwindet, wie das Andersseyn seine qualitative Bestimmtheit verliert, nicht nothwendig macht. Ein Rückfall ist aber der Uebergang von dem Fürsichseyn in die Bestimmungen des Eins und des Leeren, der Repulsion und der Attraktion, weil diese Bestimmungen die Momente sind, durch deren Verhältniß Hegel §. 262 der Encyklopädie die Materie erklärt; und da ihm die Materie nichts Anderes ist, als die Einheit dieser Momente, so widerlegt er den Zusammenhang, in welchem er die Materie in der Logik entstehen läßt, durch den Fortschritt der Naturphilosophie.

Wenn man aber von dieser weder durch die Selbstbestimmung des Geistes, der sich als das wahrhafte Fürsichseyn gezeigt hat, noch durch eine Dialektik, deren Begriff

iſt: von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen aufzuſteigen, mit Nothwendigkeit begründeten Uebergang abſieht, ſo muß man geſtehen, daß die Art und Weiſe, mit welcher Hegel das Verhältniß von Attraktion und Repulſion beſtimmt, weit über die Kant'ſche Konſtruktion hinausgeht.

Nur dürfen die vielen Eins nicht identiſch gedacht werden *), in welchem Falle die Attraktion ſo wenig wie die Repulſion wirken würde, da, wie aus Hegels eigener Dialektik folgt, nur Ungleichnamiges oder Entgegengeſeztes ſich anzieht.

Nachdem Hegel durch das Verhältniß von Attraktion und Repulſion den lezten Unterſchied der ſich auf ſich ſelbſt beziehenden Einheit und der auf die Einheit bezogenen Vielheit aufgehoben hat, entſteht ihm der Begriff der Quantität, an welcher als dem reinen Seyn die Beſtimmtheit oder Qualität als aufgehoben oder gleichgültig geſezt iſt, ſo daß der Unterſchied nur noch ein Mehr oder Weniger betrifft.

Als Beiſpiele der reinen Quantität werden Raum und Zeit, die Materie, das Licht, ja ſogar das Ich angeführt. Nach dem Moment der Attraktion oder der Gleichheit mit ſich ſelbſt iſt die Quantität kontinuirlich, nach dem Moment der Repulſion oder des ſich von ſich Abſtoßens oder Unterſcheidens iſt ſie diskrete Größe. Weil nun das Quantitative in ſeinem Außerſichgehen nicht ins Entgegengeſezte übergeht, wodurch es ſich qualitativ beſtimmte, ſondern im Außerſichkommen nur ſeine Einheit produzirt, ſo iſt in jeder jener Beſtimmungen, in der diskreten, wie in der kontinuirlichen, das Ganze oder die Einheit beider Momente geſezt.

---

*) Dieſe Identität ſpricht Hegel in den Worten aus: „Die Vielen ſind das Eine was das Andere iſt, jedes iſt Eins, oder auch Eins der Vielen; ſie ſind daher Eins und Daſſelbe.“

Es muß auffallen, daß als „bestimmtere Beispiele der reinen Quantität“ S. 218 so verschiedenartige Gegenstände, wie die erwähnten, angeführt werden. Und nur wenn man sich erinnert, daß nach Hegels eigener Erklärung die Begriffsbestimmungen „der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft“ sind, läßt es sich erklären, warum Raum und Zeit, die Materie überhaupt, ja sogar das Ich durch Eine und dieselbe Kategorie begriffen werden sollen. Was sie im Unterschiede von den Begriffsbestimmungen sind, gilt ja nur „durch sie und in ihnen!“

Wäre es die Natur des Inhalts selbst, die sich, wie Hegel fordert, im wissenschaftlichen Erkennen bewegte, so wäre die Reflexion, durch welche das Ich seine Bestimmungen sezt und erzeugt, nicht dieselbe mit der Reflexion, durch welche die quantitative Natur von Raum und Zeit, so wie der Materie überhaupt erkannt wird.

Nur indem man einestheils von dem Unterschiede jener Gegenstände absieht, anderntheils aber den Begriff der reinen Quantität selbst ganz abstrakt, wie in der Definition der Materie, oder ganz konkret, wie in dem Begriffe des Ichs, der sich erst in der Lehre von dem subjektiven Begriffe bestimmt, bezeichnet, läßt sich das Verschiedenartigste an Einem und demselben Orte anführen.

Selbst in dem Falle, wenn die Materie und das Ich, wie sie Hegel nennt, nur Beispiele der Denkbestimmungen sind, die den eigentlichen Inhalt ausmachen, selbst in diesem Falle ist es die größte Willkürlichkeit, unmittelbar nachdem man die Identität der reinen Quantität und der Materie *)

*) Der Unterschied soll nur der seyn, daß die Materie die reine Denkbestimmung in äußerlicher Existenz ist, wie aber eine reine Denkbestimmung äußerlich existiren, also empfunden werden kann, bleibt völlig unentschieden.

behauptet hat, in den Worten fortzufahren (S. 219): Auch dem Ich kommt die Bestimmung der reinen Quantität zu u. s. w. Zu welchem Abstraktum muß man das Ich depotenziren, um es durch dieselbe Bestimmung wie die Materie zu denken, oder wenn hier die Kategorien der Allgemeinheit, des Beisichseyns u. s. w. in Betracht kommen, durch welche Dialektik werden diese Bestimmungen an Ort und Stelle deduzirt?

Was aber Raum und Zeit betrifft, so können sie gleichfalls nur durch die äußerste Abstraktion nach rein quantitaven und also nach denselben Bestimmungen gedacht werden, nach welchen das Licht gedacht wird. In der Kontinuität des Lichts kommt es gar nicht zu der Diskretion, wie in dem Werden der Zeit oder in dem Andersseyn des Raums; und wenn jene einmal als Außersichkommen, dieser als Außersichseyn bestimmt wird, so kann jenes „Anderswerden" oder „Andersseyn" nicht als einfache Gleichheit und Identität mit sich gedacht werden. Hegel selbst sagt (Encyklop. §. 99): Raum und Zeit können als Beispiele der Quantität genommen werden, sofern das Reale als gleichgültige Raum- oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden soll. Aber so gefaßt erfüllt das Reale den Raum oder die Zeit nicht, sondern es ist nur die abstrakte Materie oder das abstrakte Ich *). Von solchen Abstraktheiten kann man aber nicht sagen, daß ihnen die Bestimmung des absoluten Andersseyns oder -werdens zukomme, und kommt sie ihnen einmal zu, so sind sie über die „einfache Identität mit sich," so wie über die Bestimmung der reinen Quantität hinaus. Uebrigens wird hiemit das Verdienst, das Hegel auch in der Bestimmung des Quantitativen hat, nicht geleugnet. —

*) Daß die Räumlichkeit die Form des Materiellen, die Zeitlichkeit die Form des Geistigen oder des Ichs seye, wird allgemein angenommen.

Von den arithmetiſchen Verhältniſſen, in denen die quantitativen Beſtimmungen ihre eigentliche Bedeutung haben, macht Hegel den Uebergang zu der extenſiven und intenſiven Größe, welche nicht wie die kontinuirliche und diskrete auf die Quantität überhaupt, ſondern auf die Gränze oder Beſtimmtheit derſelben als ſolche gehen ſollen.

Es iſt zu ſehen, wie Hegel den Unterſchied und die Identität dieſer Momente beſtimmt!

Der Uebergang iſt zwar in dem gewöhnlichen Sinne ontologiſch, in welchem die Denkbeſtimmungen, welche die Beſtimmungen der Dinge ſelbſt ſind, auseinander abgeleitet werden, und von dem Unbeſtimmteren zu dem Beſtimmteren fortgegangen wird, aber die Reflexion iſt nicht die Reflexion des Inhalts ſelbſt, welcher ſeine Beſtimmungen erſt ſezte oder erzeugte. Vielmehr iſt die Zahl, von deren Betrachtung zu der intenſiven und extenſiven Größe übergegangen wird, was ſie iſt, für die äußerliche Reflexion, während ſich der Unterſchied des intenſiven und extenſiven Quantums nach den Gegenſtänden beſtimmt, die ſich intenſiv oder extenſiv verhalten.

Es iſt daher ein unangemeſſenes Verfahren, wenn die ſogenannten Beiſpiele zulezt, die Dialektik jener Beſtimmungen aber vor den Gegenſtänden entwickelt wird; nur dann iſt die Entwicklung des Begriffs die Entwicklung oder Vermittlung der Sache ſelbſt, wenn dieſe ſich durch ſeine Dialektik ſelbſt beſtimmt.

Die Dialektik iſt daher entweder abſtrakt und nur das verſchiedenen Gegenſtänden Gemeinſchaftliche berührend, oder ſie läuft in Reflexionen fort, welche nicht die Beſtimmungen Eines und deſſelben Inhalts, ſondern verſchiedener Gegenſtände ſind.

Da der Zweck unſrer Charakteriſtik der objektiven Logik nicht dahin geht, die dialektiſche Kunſtfertigkeit Hegels,

ſondern die Wahrheit der logiſchen, d. h. hier der ontologiſchen Begriffe oder ihre Uebereinſtimmung mit der Objektivität zu prüfen, ſo prüfen wir ihre Bedeutung an den Gegenſtänden ſelbſt.

Intenſität und Extenſität als verhältnißloſe Beſtimmungen zu betrachten, iſt freilich unwiſſenſchaftlich, aber den Unterſchied ſetzen, um ihn ſogleich in die unmittelbare Identität übergehen zu laſſen, entſpricht Hegels eigenen dialektiſchen Forderungen keineswegs.

Und dennoch treibt Hegel auch hier die Gegenſätze nur darum auf die Spitze, um ſie unmittelbar zu identifiziren, indem er den Grad vorerſt als die intenſive Größe bezeichnet, welche an ſich „einfache Beſtimmtheit iſt, alſo gegen andere Grade beſtimmt iſt, dieſe ausſchließt, und ihre Beſtimmtheit in dieſem Ausſchließen hat.“ In dieſe Einfachheit ſcheint die extenſive Größe übergegangen zu ſeyn, weil „ihre Vielheit an und für ſich in die Einheit zuſammenfällt, außer welcher das Viele tritt.“ Aber dabei bleibt es nicht, vielmehr „hat dieſes Einfache ſeine Beſtimmtheit nur an der Anzahl und zwar als ſeiner, als gleich gültig gegen die anders beſtimmte Intenſität, hat es die Aeußerlichkeit der Anzahl an ihm ſelbſt.“ Die intenſive Größe, ſchließt Hegel, iſt alſo eben ſo weſentlich extenſive Größe.

Es iſt leicht einzuſehen, daß durch dieſe Erklärungen, durch welche zuerſt der Unterſchied der Intenſität von der Extenſität, ſodann aber das Gegentheil, oder daß jene die extenſive Größe ſelbſt ſeye, behauptet wird, das in jenem Sinne Unmögliche gefordert wird, daß nämlich: „jedes Daſeyn ſeine Größebeſtimmung ebenſoſehr als extenſives wie als intenſives Quantum darſtellt.“ Was allein zu dieſer Annahme zu berechtigen ſcheint, iſt die Betrachtung der Zahl, deren Abſtraktheit es verſtattet, ſie ebenſowohl intenſiv als Einheit,

wie extenſiv als Anzahl zu denken. Es konnte, ſagt Hegel (S. 269), vom Quantum, der Zahl als ſolcher u. ſ. f. ohne ein Etwas, das deren Subſtrat wäre, geſprochen werden. „Aber nun tritt Etwas dieſen ſeinen Beſtimmungen, durch deren Negation mit ſich vermittelt, als für ſich daſeyend gegenüber, und indem es ein Quantum hat, als daſſelbe, welches ein extenſives und intenſives Quantum habe.“

So fordert uns Hegel ſelbſt auf, die „Subſtrate“ ins Auge zu faſſen.

Das Nächſte wäre die intenſive Raumerfüllung, welche die dynamiſche Naturanſicht der Atomiſtik entgegenſezte. Wenn Hegel mit Rückſicht auf die erwähnten Erklärungen, die ſich, wie ſchon gezeigt, direkt widerſprechen, ohne daß der Widerſpruch dialektiſch aufgehoben würde, die Identität des extenſiven und intenſiven Quantums geltend macht, ſo iſt dagegen in reeller Hinſicht zu bemerken, daß die ſpezifiſche Dichtigkeit der Körper jene Identität, nach welcher jedes Daſeyn ſeine Größebeſtimmung ebenſoſehr als extenſives wie intenſives Quantum darſtellen ſoll, widerlegt.

Wäre jedes Daſeyn ebenſoſehr in beiden Formen, des Intenſiven und Extenſiven, vorhanden, ſo hätten die Körper von gleichem Umfange immer auch dieſelbe Maſſe, und es könnte nicht mehr von ſpezifiſchem Gewichte die Rede ſeyn.

Statt anzunehmen: ſelbſt die Zahl diene als Beiſpiel der Identität, in der, was extenſive Größe iſt, ebenſoſehr intenſive Größe ſeyn ſoll, iſt ſie vielmehr die einzige Inſtanz für ein Verfahren, nach welchem Ein und derſelbe Inhalt abwechſelnd das Einemal als intenſives, das Anderemal als extenſives Quantum betrachtet wird.

Prüfen wir nun aber die Realität jener dualiſtiſchen Identität, oder, wie Hegel ſagt, jener gedoppelten Seite, in welcher ſich die Größe eines konkreten Gegenſtandes an den gedoppelten Beſtimmungen ſeines Daſeyns, in deren einer (der extenſiven)

er als ein äußerliches, in der andern aber (der intensiven) als ein innerliches erscheinen soll, darstelle, so wird sich ergeben, daß sich jeder dieser Gegenstände anders, keiner aber so verhält, daß er sich ebensosehr nach der einen wie nach der andern Form bestimmte.

Die Wärme wird nicht nur als ein einfaches, subjektives (innerliches) empfunden, sondern sie ist an sich einfache Bestimmtheit, und statt ebensosehr in der Form des Extensiven vorhanden zu seyn, bestimmt sie sich nur graduell und ihre Kontinuität wird nicht zur Diskretion *). Daß ein höherer Wärmegrad die Körper mehr ausdehnt, als ein geringerer, beweist nur, daß sich die Intensität an sich selbst extensiv verhält, oder daß das Ganze oder die Einheit beider Momente nach Einer (nicht aber ebensosehr nach der einen, wie der andern) Seite gesezt ist. Hegel selbst sagt ganz richtig: „der Grad enthält die Bestimmtheit, welche in der Anzahl zehen, zwanzig liegt, aber enthält sie nicht als Mehrere, sondern ist die Zahl als aufgehobene Anzahl, als einfache Bestimmtheit.„ Dabei muß es bleiben; und nicht das direkte Gegentheil behauptet werden, wenn der Begriff der Wärme gedacht werden soll, der nicht als Einheit von Gegensätzen, sondern einfach zu denken ist. Diskret wäre die Wärme nur zu denken, wenn sie ein Ding wäre, wofür sie Niemand hält. Die Extensität der Wärme ist nur ihre einfache Ausdehnung, durch welche aber ihre Intensität vermindert wird, so daß zwar beide Bestimmungen untrennbar, niemals aber gleich sehr gesezt sind.

Die Höhe oder Stärke des Tons bestimmt sich allerdings sowohl extensiv wie intensiv, aber er wird nur nach

*) Da sich die Extensität nur dadurch von der Diskretion unterscheiden soll, daß diese bestimmt auf die Gränze geht, so kann, wenn sich die Wärme nicht diskret verhält, auch nicht von Extensität derselben in dem nämlichen Sinne die Rede seyn.

der einen Bestimmung (der intensiven) empfunden, wenn er nach der andern (in Beziehung auf die Schwingungen) nicht vernommen wird.

Die Intensität oder Extensität der Farbe beschränken sich wechselseitig, und das Hellere ist nur darum weiter sichtbar als das weniger Helle, weil seine Intensität größer ist; würde diese extensiv bestimmt, so würde sie intensiv abnehmen.

Auch der Unterschied, den man im Vergleiche der Größe der leiblichen Organe mit ihrer Energie macht, ein Verhältniß, welches auch nicht mit einem „ebensosehr" bestimmt werden kann, wird auf den Unterschied der Extensität und der Intensität zurückgeführt.

Wer nun aber die strengen kritischen Forderungen Hegels kennt, nach welchen nicht nur die Lehre von dem Seyn, von dem Wesen und von dem Begriffe, sondern auch die einzelnen Denkbestimmungen eigenthümliche Sphären bilden sollen, dem muß es im höchsten Grade auffallen, wenn dieser Denker in derselben Kategorie, unter welcher von natürlichen Dingen gesprochen wird, von Geistigem handelt, und in den Worten fortfährt: Ebenso im Geistigen ist die hohe Intensität u. s. w.

Man müßte im Gegentheil sagen, daß nur der Geist, und zwar nur der in der Wahrheit seiner Idee wirkliche Geist ebensosehr extensiv wie intensiv vollendet ist, und da sich der Geist durch die Rückkehr in sich selbst oder durch sein Beisichseyn von der Natur unterscheidet, so würde sich die Intensität des Geistes oder sein Insichseyn als das Wesentliche, seine Extensität aber als das durch seine innere Thätigkeit Gesezte erweisen, so daß die Intensität nicht bloß eine Seite, und die Extensität ebenso wesentlich wäre, was sie nach Hegels Dialektik seyn soll.

Von der Erscheinung aber gilt nicht Dasselbe, vielmehr

verhält sich der werdende Geist einseitig intensiv oder extensiv, nur daß auch hier beide Bestimmungen verschiedene Bedeutung haben und es daher nicht Dasselbe ist, ob das Ganze oder die Einheit beider Momente intensiv, d. h. hier subjektiv oder extensiv, d. h. objektiv gesezt ist. Dasselbe gilt von dem Begriff, der absolut gedacht, oder in der Wahrheit der Idee nicht nur die tiefste, sondern auch die allgemeinste Bedeutung hat. Aber empirische Begriffe, d. h. abstrakte Vorstellungen sind intensiv und extensiv nicht gleich vollendet, und daß Hegel über solche Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen (Encyklop. §. 164), nicht durchaus erhaben ist, davon liefert unter Anderem auch seine Dialektik der intensiven und extensiven Größe den Beweis, welche von Geistigem ebenso wie von Natürlichem gelten soll, in der That aber nur darum in allem Inhalte Eine und dieselbe ist, weil von der Besonderheit und Differenz abstrahirt, und nur an der Identität festgehalten wird *).

Die quantitative Unendlichkeit, welche durch den unendlichen Progreß ausgesprochen wird, geht nach Hegel in das quantitative Verhältniß über, in welchem die Gleichgültigkeit des Quantums, in welcher es ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden kann, aufgehoben ist. Das quantitative Verhältniß ist erstens ein direktes, in welchem die Bestimmtheit des einen Quantums die Bestimmtheit des andern ist, daher die Quanta des Verhältnisses nur Eine gemeinschaftliche Bestimmtheit, den Exponenten des Verhältnisses, haben, und sich ineinander kontinuiren. Zweitens ist es ein Umge-

*) Daher nennt Hegel die Gegenstände nur Substrate, und die Dialektik ist dieselbe, ob (im Verhältniß der Kontinuität zur Diskretion) von der Materie oder dem Lichte oder dem Ich die Rede ist, und hier (in der Bestimmung der intensiven und extensiven Größe) soll es sich mit dem Geistigen „ebenso“ wie mit dem Natürlichen verhalten.

kehrtes, in welchem sich die Einheit und die Anzahl negativ zu einander verhalten, und drittens ist im Potenzenverhältniß das direkte Verhältniß in der Gleichheit von Einheit und Anzahl hergestellt.

Die Maßverhältnisse, in welchen sich der (quantitative) Unterschied des Mehr oder Weniger zu einem (qualitativen) Anderswerden bestimmt, werden durch eine Dialektik entwickelt, deren Bestimmungspunkte theils physikalische, theils chemische Verhältnisse sind; besonders interessant sind die Knotenlinien von Maßverhältnissen, die gleichfalls eine objektive Bedeutung haben. Nur dringt sich auch hier die Frage auf: Was denn die Logik für eine Wissenschaft seyn solle, und welcher Inhalt in derselben, sey es auch nur beispielsweise (da die Begriffsbestimmungen den wahrhaften Inhalt ausmachen), zur Sprache kommen soll, wenn z. B. die speziellsten stöchiometrischen Verhältnisse in einem Zusammenhange vorkommen, der durch die immanente Entwicklung des Begriffs entstehen soll. Das Meiste, was Hegel von Maßverhältnissen sagt, läßt sich nur im Zusammenhange der Physik und der Chemie erkennen, und kann daher in der Naturphilosophie nur entweder wiederholt oder weggelassen werden. In der Logik dagegen sind jene Gegenstände so wenig Resultate der Dialektik, wie die Gegenstände aus dem Gebiete der Philosophie des Geistes, deren Begriffe als bekannt vorausgesetzt und nach denselben Kategorien bestimmt werden, wie das Physische.

„Die Reduktion der zunächst als selbstständig geltenden Maßverhältnisse begründet Ein Substrat derselben, dieses ist deren Kontinuirung in einander, somit das untrennbar Selbstständige, das in seinen Unterschieden ganz vorhanden ist.“ Um der qualitativen Beziehung der Faktoren willen soll es zu keinem quantitativen Unterschiede oder zu keinem Mehr der einen Qualität kommen.

So wahr es ist, daß die Faktoren des umgekehrten Verhältnisses, von denen jeder nur in dem Verhältnisse zu dem andern seine Bestimmung hat, nicht in einen Größenunterschied heraustreten können, ohne daß sich durch das Zunehmen des einen und das Abnehmen des andern das ganze Verhältniß aufheben würde, so ist es doch eine unrichtige Folgerung, daß um dieser qualitativen Beziehung der Faktoren willen nur das Ganze oder die Indifferenz derselben gesezt seye.

Wenn Hegel diese Indifferenz so erklärt, daß, wenn anders ein Unterschied der Faktoren wäre, jeder mit dem andern zu- oder abnähme, so leugnet er eben das umgekehrte Verhältniß derselben, durch welches allein die spezifische Bestimmtheit ihres qualitativen Verhältnisses begriffen werden kann.

Es ist, um auf die Beispiele überzugehen, philosophisch wahr, daß die Centrifugalkraft nur im Verhältnisse zu der Centripetalkraft wirken kann *), aber wenn diese Faktoren in dem angenommenen direkten Verhältnisse stünden, so ließe sich aus jenem Gleichgewichte derselben wohl eine Kreisbewegung, auf keine Weise aber die elliptische Bahn eines Weltkörpers begreifen.

Hegel hat mit gewohntem Scharfsinne gezeigt, daß das umgekehrte Verhältniß dieser Faktoren nicht quantitativ, d. h. als Zunehmen des einen und Abnehmen des andern Faktors vorgestellt werden kann; soll aber die Differenz,

*) Hegel hat an mehreren Orten mit wissenschaftlicher Klarheit gezeigt, daß ein quantitatives Uebergewicht, das die eine Kraft über die andere erlangen würde, sich nicht nur erhalten, sondern in die völlige Vernichtung der anderen Kraft und die Bewegung durch das Uebergewicht der Centripetalkraft in das Stürzen des Planeten in den Centralkörper, oder durch das Uebergewicht der Centrifugalkraft in gerade Linie übergehen müßte.

welche durch die Ellipse in den Bahnen entsteht, begriffen werden, so müssen die Bestimmungen der Faktoren selbst als umgekehrt oder different gedacht werden, eine Differenz, die Hegel selbst in der Naturphilosophie für nothwendig erklärt (Encykl. §. 270), die sich aber durch die Indifferenz, in welcher der spezifische Unterschied der Faktoren verschwinden soll, nicht begreifen läßt. Vielmehr ließe sich diese Differenz der Faktoren, durch welche das Ganze abwechselnd bald in der Bestimmtheit des einen bald des andern Faktors gesezt wird, in Hegels Sinne nur durch die Bestimmungen des Gesezt- und Aufgehobenwerdens erklären. Sagt man daher z. B. in der Sonnenferne seye das Ganze, z. h. die Einheit von Centrifugal- und Centripetalkraft in der Bestimmtheit des erstern Faktors gesezt, so wirken beide Faktoren, aber auf verschiedene Weise. Soweit die Wirkung des einen gesezt ist, wird die des andern nur vorausgesezt, d. h. sie ist so weit aufgehoben, als er, indem er von dem andern überwunden wird, zu der Wirkung desselben nur mitwirkt.

Nicht anders verhält es sich mit der Kontraktion und Expansion, durch welche Momente, bei der Annahme: daß die eine Kraft um so viel abnehme als die andere zunehme (weil auch hier keine Wirkung ohne Gegenwirkung denkbar ist), die spezifische Dichtigkeit der Körper freilich nicht erklärt werden kann, aber ebensowenig lassen sich aus der Indifferenz beider Faktoren differente Produkte ihres Verhältnisses begreifen.

Was aber endlich das Verhältniß von Sensibilität und Irritabilität betrifft, so erklärt Hegel die organische Einheit dieser Momente in der Phänomenologie S. 204 dahin, daß jeder dieser Faktoren für den andern genommen werden könne, was ganz richtig wäre, wenn sie sich zu einander und zu dem Ganzen direkt und nur quantitativ, d. h. wie Einheit und Anzahl zu dem dadurch bestimmten Produkte

verhielten. Gegen ein bloß quantitatives Verhältniß dieser Faktoren bemerkt dagegen Hegel selbst S. 206 der Phänomenologie: „daß, wenn einer derselben vermehrt werde, beide vermehrt werden, so sehr als beide Pole des Magnets zunehmen, wenn ein Magnet verstärkt werde.“ Wenn in diesem direkten Verhältnisse der Unterschied der Faktoren nicht als „bedeutungslos,“ sondern als nothwendig erscheint*), so wird es wahrhaft qualitativ bestimmt. Aber in diesem Falle hat der Organismus beide Faktoren nicht auf gleiche Weise an ihm, was Hegel eine Seite früher behauptet. Ob aber Sensibilität oder Irritabilität in direktem oder umgekehrtem Verhältnisse stehen, Dieß kann rein logisch nicht entschieden werden, und noch weniger läßt sich durch die Annahme: daß nicht „zwei spezifische Faktoren, sondern nur das Ganze, welches seine Momente auf gleiche Weise an ihm habe,“ gesezt seye, die unleugbare Differenz dieser Momente, in welcher ihre organische Einheit wirklich ist, leugnen. Kein Physiolog wird zugeben, daß der Organismus jene Momente auf gleiche Weise an ihm hat, so daß er, wenn er „auf die eine als sehr sensibel bestimmt würde, er ebenso auf die andere als ebensosehr irritabel auszusagen seye.“ Nur Dieß muß auch hier zugegeben werden, daß niemals nur Ein Moment, sondern immer das Ganze wirkt, aber in welcher Bestimmung die Einheit der Momente gesezt oder nur vorausgesezt ist, Dieß macht den Unterschied, der allerdings weder für die Pathologie noch für die zoologischen Systeme gleichgültig ist.

Die durch die Formen des Seyns vermittelte Einheit, die sich durch die Beziehung auf sich selbst zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen.

---

*) In der Logik wird geleugnet, daß zwei spezifische Faktoren seyen, da jeder an sich das Ganze und daher nur diese Indifferenz seyn soll.

Wenn Hegel (S. 509) die Indifferenz der Faktoren des umgekehrten Verhältnisses *), in welcher die leztern ihre spezifische Bedeutung verlieren, die Einheit des Wesens nennt, welches als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Seyn gedacht werden soll, so ist nach der vorausgeschickten Beleuchtung jener Indifferenz leicht einzusehen, daß sie unmöglich der Uebergang zu jener „immanent negativen absoluten Einheit“ des Wesens werden kann.

Und ebenso klar ist, daß sich das abstrakte Seyn nicht durch seine eigne Reflexion zu dem Insichseyn vertieft, welches das Wesen seyn soll.

Als nicht unmittelbare, sondern reflektirte Beziehung auf sich selbst, ist das Wesen Identität mit sich, aber es ist diese Identität nur sofern es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds.

Der Unterschied bestimmt sich näher in den Gegensatz des Positiven und Negativen, die sich aber so bestimmt aufeinander beziehen, daß jedes nur in sich reflektirt ist, als es in das andere reflektirt ist. Bis hieher Hegel.

Würde das Wesen bestimmt gedacht, so wären die Bestimmungspunkte, durch welche es entwickelt wird, Bestimmungspunkte einer Entwicklung, durch die es sich selbst von Stufe zu Stufe sezte.

Die Gesetze der Identität und des Widerspruchs aber, durch die sich das Wesen zunächst bestimmen soll, sind so allgemeine Verhältnisse, daß sie von Allem, und also auch von allem Seyenden gelten, welches Hegel selbst nach weit konkreteren Verhältnissen bestimmt.

Wenn aber in der Beziehung des Positiven und Nega-

*) In diesem Sinne ist Hegels Ueberschrift: „Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältniß der Faktoren“ zu nehmen.

tiven die Einheit des Entgegengesezten erkannt werden soll, so ist nicht zu übersehen, daß die Einheit, in welcher sich diese Momente aufeinander beziehen, nicht die in sich reflektirte Einheit ist, welche das Wesen seyn soll, sondern beide Momente sind Verhaltungsweisen von Existenzen, durch deren spezifische Natur diese Verhältnisse selbst erst bestimmt werden.

Daher kann man nur durch eine Abstraktion, welche die reale Bestimmung jener Einheit ganz übersieht, den Gegensatz des Positiven und Negativen sich auf solche Weise aufheben lassen, daß beide Momente zu Grunde gehen, und es ist eine willkürliche Behauptung, wenn man diesen Grund, welcher das insichseyende Wesen seyn soll, die Wahrheit der Reflexion in sich, die ebensosehr Reflexion in Anderes und umgekehrt seye, nennt.

Denn Nichts davon zu sagen, daß das Wesen als insichseyendes seiner Entwicklung *vorausgesezt*, durch das zu Grund gehen seiner Bestimmungen aber nicht gesezt wird, so kann doch diese durch das zu Grund gehen des Gegensatzes gewordene Einheit unmöglich die gesezte Totalität des Wesens genannt werden. Mit mehr Recht wird der Grund von *Hegel* das insichseyende Wesen genannt, und die Unvollständigkeit des Grundes wird in der Erklärung: „daß der Grund Dieß nur seye, sofern er Etwas begründe," hervorgehoben.

Und damit die Gegenseitigkeit und Tautologie dieser Bestimmungen vollständig werde, so ist die Existenz, die aus dem Grunde hervorgehen soll, *selbst*, und zwar die *unmittelbare* Einheit derselben Bestimmungen wie der Grund, und die Gründe sind *selbst* Existenzen, so wie *diese Begründete* sind.

Erst das Ding, welches der gesezte Widerspruch seyn soll, wird nicht nur in gewissen Rücksichten, sondern durch-

aus objektiv betrachtet, so daß die Dialektik selbst eine reale Bedeutung erhält, und aus ihrer Unbestimmtheit heraustritt. Das Ding soll nach seiner negativen Einheit die Form seyn, in der die Materie bestimmt und zu Eigenschaften herabgesezt ist, zugleich aber aus Materien bestehen, welche das Wesentliche und wahrhaft Selbstständige seyn sollen. Dieser Widerspruch löst sich von selbst, so bald man die Annahme aufgibt, daß das Ding aus Materien bestehe, die selbstständig und gegeneinander gleichgültig seyen *). Dieß werden sie erst, wenn das Ding aufhört, die ihre Selbstständigkeit durch seine Form negirende Einheit zu seyn, und statt daß die Auflösung des Dings aus der vorausgesezten Selbstständigkeit der Materien, aus denen es bestehen soll, zu erklären wäre, ist vielmehr das Selbstständigwerden der leztern aus der Auflösung des Dings zu begreifen, welches, so lange es Ding ist, auf keine Weise als bloße Sammlung von Stoffen zu erklären ist. Das Vergehen der Dinge kann ebensowenig wie ihr Entstehen durch das reine Denken begriffen werden.

Durch den Widerspruch die negative Einheit seiner Eigenschaften und zugleich eine bloße Sammlung selbstständiger

---

*) Das Bestehen des Dings aus selbstständigen Materien, die gegen ihre Beziehung im Dinge gleichgültig seyen, so wie die durch diese Annahme veranlaßte Bestimmung des Dings als einer bloßen Sammlung, sucht Hegel in der Phänomenologie dadurch zu erweisen, daß er vorgibt, die Eigenschaften des Dings affiziren einander nicht, eine Bestimmung, welcher ihre Wechselduchdringnng und ihr Aufgehobenseyn durch die negative Einheit des Dings, welches selbst der gesezte Widerspruch seye, widerspreche. Wie unstatthaft es aber ist, die Eigenschaften des Sauern, Farbigten, Warmen, Elektrischen u. s. w. als gegen einander selbstständig vorauszusetzen, um sie sich durchdringen zu lassen, leuchtet von selbst ein.

Materien zu seyn, soll sich das Ding selbst aufheben *), wodurch es zur Erscheinung wird.

Das Wesen aber bleibt nicht hinter der Erscheinung zurück, sondern es bestimmt diese zur Existenz. Diese Einheit wird näher als ein Umschlagen des Inhalts in Form und dieser in jenen bestimmt. So gesezt ist die Erscheinung das Verhältniß, daß Ein und Dasselbe die Aeußerlichkeit und Entgegensetzung selbstständiger Existenzen und deren identische Beziehung ist, in welcher die Unterschiede allein Das sind, was sie sind.

Dieses Verhältniß ist zunächst das unmittelbare Verhältniß des Ganzen und der Theile, das erst im Verhältnisse der Kraft und der Aeußerung zu einem reflektirten wird. Die Kraft ist als das mit sich identische Ganze ein Insichseyn, das sich aufhebt, und sich äußert, aber die Aeußerung ist selbst die Vermittlung, wodurch die Kraft in sich zurückkehrt, und als Kraft ist. Was durch dieses Verhältniß gesezt wird, ist die Identität des Innern und des Aeußern: des Innern, welches sich im Aeußern manifestirt, des Aeußern, welches in das Innere reflektirt ist. Diese Einheit des Wesens und der Existenz, des Innern und des Aeußern ist die Wirklichkeit. So weit Hegel.

Das Verhältniß des Ganzen zu den Theilen ist das allgemeinste, während das Verhältniß der Kraft zu der Aeußerung, in der Form, wie es Hegel bestimmt, das speziellste ist. Dennoch ist dieses Verhältniß an sich ein allgemeineres, einfacheres, als das Verhältniß des Dings zu seinen Eigenschaften, und es ist weder objektiv noch dialektisch nothwendig, daß von jenem Verhältniß zu dem in seiner

*) §. 130 der Encyklop. sagt Hegel, das Ding so, dessen wesentliche Existenz ist, eine sich in sich selbst aufhebende zu seyn, ist die Erscheinung.

Allgemeinheit vielfach bestimmten Verhältnisse des Innern und Aeußern übergegangen wird.

Das den leztern Verhältnissen (von Ganzem und Theilen, Kraft und Aeußerung) vorausgesezte Verhältniß von Form und Wesen, Materie oder Inhalt ließe sich weit eher durch die Dialektik des Innern und Aeußern bestimmen, und der Zusammenhang, in welchem es entwickelt wird, ist weder dialektisch noch objektiv nothwendig. Hegel selbst läßt die Form und die Materie sich auf solche Weise aufeinander beziehen, daß die wechselseitige Vermittlung dieser Momente die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität, die Erinnerung ihrer Entäußerung sehe. II. Log. S. 96.

Die durch diese Bewegung gewordene Einheit von Form und Materie, welche formirte Materie, oder Bestehen habende Form ist, bestimmt Hegel näher als Inhalt, welcher sich als bestimmter Inhalt auf die ihm äußerliche Form wie der Grund zu dem Begründeten beziehen soll.

Um der Ungegenständlichkeit dieses Denkens willen kann es nicht anders seyn, als daß sowohl die Momente des Begriffs, als auch ihre Dialektik mehr oder weniger unbestimmt und willkürlich wird, daher die einförmigsten Wiederholungen und die zufälligsten Uebergänge mit den tiefsinnigsten Gedanken wechseln.

Wer gegenständlich zu denken gewöhnt ist, wird in der Lehre von dem Grund, von der Erscheinung, von der Form und ihrem Verhältnisse zu dem Wesen, der Materie und dem Inhalte, an das Fremdartigste erinnert werden, welches Alles durch Eine und dieselbe Dialektik entwickelt wird, obgleich die Beispiele aus den verschiedensten Gebieten gewählt sind. Zugleich zeigt sich auch hier die Hegel'sche Manier von den Höhepunkten der Dialektik zu den bedeutungslosesten Reflexionen herabzusteigen, die dialektisch errungenen Resultate aufzugeben, und wieder von Unten anzufangen: um den

gewohnten Gedankengang mit wenigen Modifikationen zu wiederholen, oder in unerwartete, weil unmotivirte Reflexionen überzugehen.

Nicht einmal die Analogie in der Entwicklung der Bestimmungen des Wesens mit denen des Seyns ist durch die Fortbewegung des Einen Begriffs nothwendig, denn die reflektirte Form, in welcher die Bestimmungen des Wesens hervortreten sollen, kommt schon in der Entwicklung des Seyns und nicht selten bestimmter und konkreter vor als in der Lehre von dem Wesen, dessen Bestimmungen selbst gegen den Schluß hin einfacher sind, als die Dialektik des Unendlichen und des Fürsichseyns, die im ersten Abschnitt des ersten Bandes entwickelt werden.

Das Verhältniß vom Innern und Aeußern wird im zweiten Bande als die Wahrheit des Verhältnisses von Kraft und Aeußerung betrachtet, in welche dieses übergeht, während schon im ersten Bande die nämlichen Begriffe zur Erklärung des Intensiven und Extensiven gebraucht werden, dessen Dialektik im Ganzen dieselbe ist, wie die des Innern und des Aeußern, indem auch hier versichert wird: Inneres und Aeußeres seyen sich entgegengesezt, die Gegensätze aber nicht mit einem „ebensosehr“ zusammengebracht, sondern unmittelbar vertauscht worden. Dieß leztere Verfahren, nach welchem jedes Moment an und für sich dasselbe seyn soll, was das andere, macht sich erst am Schlusse des ersten Bandes geltend, wo um der qualitativen Beziehung der Faktoren willen ihre spezifische Differenz zur „Dieselbigkeit der Qualitäten“ wird, und nur „Eine Bestimmtheit“ gesezt ist.

Die Einheit von Innerem und Aeußerem ist in der Totalität ihres Begriffs gesezt, wenn das Innere sich äußert, die Aeußerung aber in das Innere reflektirt oder zurückgenommen ist. Aber eben indem sich das Subjekt (dessen Begriff bei der geistigen Aeußerung vorausgesezt wird, da

er erſt im dritten Bande entwickelt wird) als Das äußert, was es an ſich iſt, ſo iſt das Innere das Weſentliche, und die Aeußerung iſt nur ſo wahr, als ſich das Innere dadurch manifeſtirt.

Daher iſt die in der Aeußerlichkeit oder vielmehr in der Aeußerung wirkliche Einheit des Inneren und Aeußeren durch das Innere geſezt und hat ihre Wahrheit nur durch das Weſen, welches ihr vorauszuſetzen iſt. Wäre aber, wie S. 212 behauptet wird, das Innere nichts an und für ſich als Dieß ſich zu äußern, ſo würde es in der Aeußerung entäußert, und beſtünde das Weſen nur darin, das ſich offenbarende zu ſeyn, ſo würde es in ſeiner Offenbarung ſeine Weſentlichkeit verlieren und zur weſenloſen Aeußerlichkeit werden.

Das Weſen kann aber nur als Weſen eines Geiſtes gedacht werden, und der Begriff des Weſens wird erſt durch die Idee des Geiſtes erkannt. Von dieſem ſagt Hegel in dem nämlichen Abſchnitte, er ſeye das ſeine Unmittelbarkeit ewig ſetzende und ewig aus ihr in ſich zurückkehrende Weſen, und in dieſer Anſicht iſt, im Gegenſatze zu jener rückhaltsloſen Offenbarung des Weſens, der wahre Aufſchluß über den Begriff der Aeußerung, durch die ſich der Geiſt die Einheit mit ſich, d. h. eben ſeine Innerlichkeit oder ſein Inſichſeyn vermittelt, gegeben.

Inneres und Aeußeres ſind Verhältnißbeſtimmungen, von denen jede auf die andere hinweist. Das Aeußere iſt ein nur Aeußerliches, wenn das Innere in ihm entäußert iſt, das Innere aber iſt ein nur Innerliches, wenn es ſich noch nicht geäußert hat. Man kann daher auf keine Weiſe ſagen, Etwas, das nur ein Inneres ſeye, ſeye ebendarum ein nur Aeußeres, vielmehr ſind dieſe Beſtimmungen an ſich ſelbſt unterſchieden.

Jede derſelben iſt als ſolche einſeitig, weil die Wahrheit

nur in der Einheit des Aeußern mit dem Inneren besteht, aber die Innerlichkeit ist als solche nicht nur eine Seite, sondern sie ist ideelle Totalität, die sich durch ihre Aeußerung sezt, um in ihrer Verwirklichung in sich reflektirte konkrete Einheit zu seyn. Das Innere ist überhaupt an sich von dem Aeußeren wenigstens dadurch unterschieden, daß es die Möglichkeit sich zu äußern hat, und darum zunächst ein Werdendes ist, das Aeußere aber ist nur als solches gesezt, weil es das Gewordenseyn eines Innern ist, das seine Selbstbestimmung verloren hat. In diesem Sinne nennt Hegel die Natur die Entäußerung des Geistes, so daß die Natur als das Andersseyn oder das Negative der Idee in dieser Aeußerlichkeit ist, was sie ist oder ihre Bestimmung hat. Encyklop. §. 247.

Wenn Hegel ferner §. 251 die Bewegung der Natur durch ihren Stufengang dahin bestimmt, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit oder Aeußerlichkeit, welche der Tod seye, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu seyn, aber ferner sich auch durch die Aufhebung dieser Bestimmtheit als Geist hervorbringe, so spricht er den Zweck der Erinnerung des Aeußerlichen, der auch durch den Stufengang des Geistes (von der Anschauung an bis zum Denken §. 446 bis §. 465 der Encyklop.) hervorgebracht werden soll, entschieden genug aus.

Die Beispiele, die Hegel für die Aeußerlichkeit, welche das Innere als solches seyn soll, anführt, müssen im Sinne seines Systems anders gedeutet werden, als er sie deutet. Wenn man unter dem Wesen ein „nur erst Inneres“ denkt, so ist dieses als ein nur mögliches in der Hinsicht freilich eine ganz äußerliche Gemeinschaftlichkeit, wenn man darunter, mit Hegel (S. 210), ein Schul- oder Zeitungswesen versteht. Aber solche Gemeinschaftlichkeiten sind nicht die Allgemeinheit des Wesens, welches Hegel definirt, und welches

bestimmt gedacht, nur als Wesen des Geistes begriffen werden kann.

Ebenso widerspricht Hegels Erklärung, daß das Kind, weil es nur erst innerlicher Mensch, oder daß der Keim der Pflanze, weil er nur erst innere Pflanze seye, ein Aeußeres, Passives, dem Andersseyn Preisgegebenes seye, dem esoterischen Sinne der Hegel'schen Spekulation.

Das Aeußere der Pflanze ist nicht der Keim, sondern die Schaale, in welcher der Bildungstrieb erloschen ist, während sich der Organismus der Pflanze im Keime in die einfache Bestimmtheit seiner selbst zurücknimmt, um seine Totalität, welche als Möglichkeit eines gegliederten Ganzen eine innere ist, zu äußern.

Wie wenig dieser Keim ein Aeußeres, Passives und dem Andersseyn Preisgegebenes ist, erhellt aus Hegels eignen Worten (III. Log. S. 295), nach welchen der Keim das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffs ist, und (Encyklop. §. 453) alle Bestimmtheiten, die in der Entwicklung des Baumes zur Existenz kommen, in virtueller Möglichkeit affirmativ enthält. Wer möchte von dieser Innerlichkeit sagen, sie seye ein Passives, dem Andersseyn Preisgegebenes, da dieses Verhältniß das Schicksal des alternden Lebens ist, das sich im Anderswerden nicht mehr (wie das seine Innerlichkeit entwickelnde Individuum) aktiv zu verhalten vermag, sondern äußerlich wird, und in das Andersseyn übergeht.

Und ebenso werden wir in Hegels Sinne behaupten, das Mineral seye ein nur Aeußerliches, weil es aus seiner unorganischen Unmittelbarkeit, welche „der Tod“ ist, nicht in sich gegangen ist, so daß es sich in einem Insichseyn von seinem Seyn für Anderes unterschiede, ein Unterschied, der sich in organischen Wesen durch die Systeme der Sensibilität und Irritabilität bestimmt. Eben weil das Mineral an sich ist,

was es für Anderes ist, ist es ein durchaus Aeußerliches, welches keiner Rückkehr in sich fähig ist. Wir werden ferner nach Hegels eigener Ansicht vom Organismus solche Naturwesen für die unvollkommensten Organismen ansehen, welche man, wie Bonnets und Anderer kunstreiche Versuche beweisen, wie einen Handschuh umwenden kann, so daß die innere Höhle des Leibes heraus kommt, ohne daß sie sich in allen Gewohnheiten ihres Lebens stören ließen *). Und so werden wir auch die Individuen nicht für die innerlichsten, sondern für die äußerlichsten halten, die an sich Nichts sind, als was sie für Andere sind, oder die nach Innen Nichts sind, was sie nicht nach Außen kehren oder auswendig wissen. Und da das Aeußere nach Hegel selbst die Bestimmung hat, erinnert oder ins Innere zurückgenommen zu werden, so werden wir auch einsehen lernen, was das, was Etwas nur „an ihm“ hat, für eine Bestimmung hat. Da S. 115 „dieser Umstand äußerlich an ihm, ein Seyn für Anderes“ ist, so ist er nur etwas Accidentelles, wodurch das Ansichseyn oder die Substanz nicht anders wird, und welches ebensosehr aufgehoben wie gesezt werden kann **). Wenn Etwas was es für Anderes ist, an sich wird, so geht es, wenn es ein nur Lebendiges ist, in seinem Verhältniß zu Anderem, d. h. in der Wechselwirkung zu Grunde, wie denn Dieß das Schicksal aller Naturwesen ist, daß sie

*) Dieser Versuch ist an Polypen gemacht worden.

**) Wie man auch das Verhältniß von Dem, was Etwas an ihm hat, zu Dem, was es an sich ist, bestimmen mag, so wird man Beides doch nicht auf solche Weise identifiziren, daß man von einem Lebendigen sagte, es habe die Sensibilität an ihm, weil es an sich sensibel seye, da Hegel selbst III. Log. S. 287 die Sensibilität als das Daseyn der insichseyenden Seele bestimmt, da sie alle Aeußerlichkeit in sich aufnimmt, dieselbe aber in die vollkommene Einfachheit der sich gleichen Allgemeinheit zurückführt.

ihr Ansichseyn dem Seyn für Anderes preisgeben, und es daran setzen; oder wenn ein Insichseyendes geistiges Individuum ist, so geht seine Bestimmung in seinem Bestimmtseyn, so weit Dieß möglich ist, zu Grunde.

Ein äußerlicher Mensch ist nicht das Kind, dessen äußerungsfähige und ebendarum nicht äußerlich bestimmte Innerlichkeit Hegel entschieden genug hervorhebt, wenn er es in der Anthropologie „den in sich eingehüllten Geist“ nennt. Vielmehr ist (§. 396) „die Anerkennung der objektiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen, fertigen Welt,“ in dem Falle die Denkart des äußerlichen Menschen, wenn sie, wie nach Hegel im Greisenalter, bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser (bereits vorhandenen, fertigen) Objektivität geht, welche Einheit als reell in die Unthätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergehe, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinne.

Die auf solche Weise bestimmte Freiheit ist eben die Freiheit eines Individuums, das seine Innerlichkeit verloren hat, darum hat sie auch nur die negative Bedeutung der Abstraktion von der äußern Welt, welche nicht die Einkehr in die intelligible Welt, in die Wirklichkeit der Idee zum Resultat hat.

Wenn das nur Innere selbst unvollendet ist, weil es zwar das Wesen, aber das erst zu verwirklichende Wesen ist, so dürfen wir nicht vergessen, daß in Hegels Sinne selbst die Einheit des Inneren und des Aeußern nur dann in der Wahrheit der Idee gesezt ist, wenn sie subjektiv oder als für sich seyende Einheit wirklich ist. Diese Einheit ist die Einheit des aus seiner Entäußerung in sich zurückgekehrten Geistes.

In dem lezten Abschnitte der objektiven Logik oder in der Sphäre der Wirklichkeit zeigt sich die Hegel'sche Dia-

lektik in ihrer höchsten Beweglichkeit. Aber weil es selbst bei der größten Virtuosität des Denkens unmöglich ist, in reinen Denkbestimmungen organisch fortzuschreiten, so sind hier der Wiederholungen, der Rückfälle, der Tautologien, der ungelösten Widersprüche und der bedeutungslosen Reflexionen mehre als irgendwo.

Eine so viel möglich ins Einzelne eingehende Prüfung soll dieses Urtheil bestätigen!

Wir übergehen Hegels meisterhafte Kritik des Spinozistischen und Leibnitzischen Standpunktes, wo die Dialektik durch den Inhalt gehoben wird, und beleuchten Hegels eigne Ansicht von der Wirklichkeit.

Diese ist „die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder (!) des Innern und Aeußern, eine Unmittelbarkeit, in welcher das Innere und Aeußere an und für sich identisch ist.“ Es ist somit „der lezte Unterschied der Reflexion in sich und der Reflexion in anderes verschwunden, das Innere ist (§. 139) derselbe Inhalt wie das Aeußere,“ was innerlich ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt, und die „leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältnisse seyn soll, heben sich im unmittelbaren Uebergehen, die eine in der andern, auf, der Inhalt ist selbst nichts Anderes als deren Identität.“

Wer möchte von diesem Wirklichen, dessen Momente leere Abstraktionen sind, deren Vermittlung zur Unmittelbarkeit verschwindet, in der sie „an und für sich indentisch“ sind, erwarten, daß „seine Aeußerlichkeit seine Energie ist, daß es in ihr in sich reflektirt, sein Daseyn nur die Manifestation seiner selbst seye.“

In diesem Sinne ist nur der in der Wahrheit seiner Idee gesezte Geist wirklich, aber durch welche Dialektik resultirt der Gedanke dieser Wirklichkeit? Die unmittelbare

Identität des Innern und Aeußern, welche die Wirklichkeit seyn soll, ist, weil jene Momente an und für sich identisch sind, die Flachheit oder Plattheit selbst, eine Plattheit, gegen welche die im vorhergehenden § gerügte Denkart, in welcher das „Aeußere“ mit dem Innern nicht identisch ist, so schlecht sie an sich ist, noch eine Art von Vorzug hat. Denn die Plattheit ist weder innerlich noch äußerlich Etwas, sondern sie ist Nichts, weil sie innerlich Dasselbe ist, was sie äußerlich ist, und darum kein Inneres hat, welches sie äußern könne. Wo dagegen das Aeußere mit dem Innern nicht identisch ist, da sezt dieser Gegensatz ein Inneres voraus, welches ihn aufheben und das Aeußere zu dem ihm adäquaten nicht mit ihm identischen Momente machen kann. Die Aeußerlichkeit, welche nach §. 247 die Bestimmung der Natur und ihren Gegensatz zum Geist ausmacht, ist nur darum das Schicksal der Natur, weil sie kein Inneres oder kein Wesen hat. Wäre das nur Innerliche ein Aeußerliches, so wäre es ganz richtig, wenn Hegel, indem er Natur und Geist §. 140 unter eine Kategorie bringt, sagt: „An der Natur, so wie (?) am Geiste insofern Begriff, Zweck, Gesetz nur erst innere Anlage, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt u. s. f.“ Aber dann hätte die Natur nicht eine dem Geiste entgegengesezte Bestimmung, wie Hegel anderwärts annimmt, und eben da, wo man über Möglichkeit und Wirklichkeit urtheilt, sollte man bestimmen, welches denn die reale, objektive Bedeutung der Möglichkeit ist, und nicht unkritischer Weise voraussehen oder behaupten, Was erst zu beweisen wäre: die unorganische Natur seye die Möglichkeit oder die innere Anlage der organischen oder die inneren Anlagen des Geistes seyen die Aeußerlichkeiten, die Hegel angibt.

Indem auf solche Weise die reale und objektive Bedeutung

der Möglichkeit und Wirklichkeit an den Gegenständen selbst nicht im Geringsten geprüft, sondern es dialektisch unbestimmt gelassen wird, von welcher Möglichkeit oder Wirklichkeit die Rede ist, wird Das, was eben die Frage ist, ob die Bestimmungen oder Bestimmtheiten der natürlichen oder der geistigen Welt durch die immanente Entwicklung des Begriffs gedacht oder erkannt werden, unentschieden gelassen. Aber nicht einmal der Unterschied von Natur und Geist selbst kommt in Betracht, sondern an demselben Orte wird bald von Physischem, bald von Geistigem, bald ohne Unterschied von Beidem gesprochen.

Prüfen wir daher die reale, objektive Bedeutung jener Kategorien und ihrer Dialektik weiter!

§. 143 wird der Begriff der Reflexion in sich, welche die Möglichkeit seyn soll, für eine Abstraktion erklärt, welche nicht einmal mehr diese Abstraktion ist, wenn sie das nur „gesezte, äußerliche Innere“ seyn soll, womit so wenig gesagt ist, wie wenn man sie die unwesentliche Wesentlichkeit nennt. In der That ist mit dem ganzen §. nicht Viel gesagt, denn nicht einmal die Polemik gegen die Möglichkeiten, die nicht wirklich werden, ist treffend, da jene Möglichkeiten, wenn sie „denkbar“ sind, eine Bedeutung haben, und fast von allen Philosophen in der Lehre von der Freiheit als „reale“ Möglichkeiten in Betracht gezogen werden. Sie sind die sogenannten Bedingungen oder Voraussetzungen der Wahlfreiheit, obwohl sie als immanente Möglichkeiten nicht nothwendig in dem Sinne real sind, daß sie selbst Wirklichkeiten würden oder gar wären, von welchen Möglichkeiten Hegel hier allein wissen will *). Es macht im Thun den größten

*) Wenn z. B. II. Log. S. 243 die reale Möglichkeit einer Sache die daseyende Mannigfaltigkeit von Umständen, die sich auf sie beziehen, genannt wird, so ist sie nicht „die eigene Möglichkeit der Sache,“ und ebendeßhalb ist sie nicht Möglichkeit, sondern bloße Bedingung, und wenn im ersten Bande das Können oder

Unterschied aus, ob man mit innerer Nothwendigkeit handelt, weil man nicht anders handeln kann, oder wenn man nicht anders handelt, weil man nicht anders handeln *will*, wenn man gleich die reale Möglichkeit hat, anders zu handeln. Die Möglichkeiten, gegen welche die *Hegel'sche* Polemik Recht hat, sind so entschieden eingebildete Möglichkeiten, daß sie vernünftigerweise nicht denkbar sind.

Nachdem §. 143 die Möglichkeit als gesetztes äußeres Innere, und ihre Reflexion in sich als abstrakte unwesentliche Wesentlichkeit bestimmt war, wird §. 144 das Wirkliche als unmittelbare Einheit des Aeußeren und Inneren: das nur Innerliche, die Abstraktion der Reflexion in sich und somit selbst ein nur Mögliches genannt, wie andererseits II. Bd. Logik S. 243 die reale (nicht bloß formelle, wie §. 143) Möglichkeit einer Sache die daseyende Mannigfaltigkeit von Umständen, die sich auf sie beziehen, genannt wird. Wer hier die Mängel der Dialektik nicht einsieht, der mag auch in dem Folgenden lauter neue, tiefe Wahrheit finden! Es ist dasselbe Verfahren, wenn man das nur Wirkliche ein Mögliches nennt, wie wenn man das nur Innere für ein Aeußeres erklärt. Das unmittelbar gewordene Wirkliche ist nur darum ein abstraktes, weil es nicht in sich reflektirt ist, weil es nur *ist*, ohne seyn oder werden zu können, d. h. weil es keine Möglichkeit hat.

Jene Umstände sind die Bedingungen, und nun wird §. 147, um den Kreis dieser Bedingungen zu schließen, wieder das unmittelbar Sich-Uebersetzen des Innern ins Aeußere und des Aeußern ins Innere und das sich Bethätigen des realen Grundes (welcher nicht der Grund der Sache, sondern diese selbst ist), und die Bethätigung der Bedingungen, die schon in der Kategorie des *Grundes*, nämlich

diese geistige Möglichkeit für eine nur abstrakte formelle Möglichkeit erklärt wird, so wird sie für machtlos erklärt, und die reale Möglichkeit ist die unmittelbare Wirklichkeit selbst.

100 Seiten vorher (II. Bd. Log. S. 135) dialektisch hervortraten, zu Hülfe gerufen, und der Satz: „Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz, der der Dialektik von dem Dinge und seinen Eigenschaften vorangeht," wird nun dahin abgeändert, daß sie „wirklich werden muß," wo nur Eines vergessen ist, nämlich die Bestimmung dieser Wirklichkeit.

Denn mit den Worten: „diese entwickelte Wirklichkeit als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Aeußern *); der Wechsel ihrer entgegengesezten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit," ist noch wenig gesagt. Und wenn man die Exposition der Momente, welche die Nothwendigkeit ausmachen, durchgeht, so findet man weiter Nichts als einen sehr trivialen Vorgang, dessen dialektisches Resultat auf den von Hegel schon in der Lehre vom Grunde entwickelten Gedanken: „daß die durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit" die Sache oder, Was sie dort seyn sollte, die Existenz seye, welche dort als das Ding und seine Eigenschaften bezeichnet wurde.

So künstlich die Dialektik der Substanz ist, so unmöglich ist es doch, ihre Bestimmungen in der Einheit der Substanz zusammen zu denken, oder den Begriff der Substanz als Einen und denselben zu fassen. Um in unserer Prüfung sogar das Aeußerste zu thun, wollen wir dem Hegel'schen Gedankengange auch noch Satz für Satz folgen, und jeden Uebergang ins Auge fassen.

Nach S. 256 ist die Substanz das Seyn, das ist, weil es ist, das Seyn als absolute Vermittlung seiner mit sich selbst.

*) Dieser Wechsel soll als das Sich-Bewegen der Form, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit der Bedingungen, deren Reflexion in sich und ihr sich aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache seyn. Was ist nun also die Sache?

Wie kann nun aber dieſe Einheit des „Seyns und der Reflexion,“ welches die unmittelbare Wirklichkeit ſelbſt und dieſe als abſolutes Reflektirtſeyn in ſich, als an und für ſich ſeyendes Beſtehen ſeyn ſoll, gleich in dem nächſten Satze dahin beſtimmt werden: daß ſie weſentlich das Scheinen und Geſetztſeyn ihrer (ſelbſt) iſt. Dieß Seyn der Subſtanz ſeye nur „die Beziehung des Scheinens auf ſich ſelbſt, oder umgekehrt ſeye dieſes Seyn nur das mit ſich identiſche Geſetztſeyn, ſcheinende Totalität, die Accidentalität.“

Wie wird nun aber fortgeſchritten?

Dieß Scheinen iſt die Identität als der Form; — die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Und Was iſt dieſe Einheit? „Sie iſt erſtlich Werden, die Zufälligkeit als die Sphäre des Entſtehens und Vergehens.“ Allerdings erſtlich; denn das Werden iſt der erſte Begriff der ganzen Logik.

Warum iſt nun aber jenes Scheinen Werden? Darauf iſt die Antwort: „Denn nach der Beſtimmung der Unmittelbarkeit iſt die Beziehung der Möglichkeit und Wirklichkeit unmittelbares Umſchlagen derſelben als Seyender in einander, eines Jeden als in ſein ihm nur Anderes. Aber weil das Seyn Schein iſt, ſo iſt die Beziehung derſelben auch als identiſcher oder ſcheinender an einander Reflexion.“

Auf ſolche Weiſe ſtellt die Bewegung der Accidentalität allerdings die Kategorien des Seyns und die Reflexionsbeſtimmungen des Weſens dar, aber ihr Scheinen in einander iſt ganz die nämliche Reflexion, die ſich ſchon vorher überall wiederholte, und ſtatt daß durch den Schluß ein neues Licht über den Anfang aufgehen ſollte, wird von der Subſtanz das Nämliche geſagt, was ſchon oft genug geſagt worden iſt.

Um daher nicht ſelbſt in den gerügten Fehler zu verfallen, übergehen wir die Wiederholungen und machen zunächſt nur darauf aufmerkſam, daß dieſelbe Dialektik, durch welche das nothwendig Wirkliche hervorgehen ſoll, die Be-

wegung der Accidentalität ist, welche die Aktuosität der Substanz als ruhiges Hervorgehen ihrer selbst seye. „Die Substanz als diese Identität des Scheinens ist die Totalität des Ganzen und begreift die Accidentalität in sich, und diese ist die ganze Substanz selbst.“ Der Unterschied ihrer in die einfache Identität des Seyns und in den Wechsel an derselben seye eine Form ihres Scheinens.

Im nächsten Abschnitte wird der Wechsel der Accidenzen für die absolute Formeinheit der Accidentalität: für die Substanz, als die absolute Macht erklärt. Und damit es auch hier an Tautologien nicht fehle, wird das Ansichseyn oder die Möglichkeit, in welche die im Schaffen zerstörende Substanz die Wirklichkeit zurückführt, selbst für ein Gesetztseyn, d. h. für ein Wirkliches erklärt, und beide Bestimmungen identifizirt, d. h. vertauscht, statt daß das Wirkliche durch ein Anderswerden des Möglichen zu begreifen ist.

Hegel verfällt, indem er das Ansichseyn oder die Möglichkeit, in welche die Wirklichkeit in ihrem Vergehen zurück geht, selbst nur für ein Gesetztseyn oder eine Wirklichkeit erklärt, in den Fehler, den er I. Bd. S. 497 am Schlusse der Maßverhältnisse rügt, wenn er sagt, man dürfe das Nichtseyn oder das Andere Dessen, welches vergehe, nicht als ein vorhandenes Daseyendes, d. h. eben nicht als ein Gesetztseyn vorstellen. Durch eben diese Stelle wird die Dialektik widerlegt, nach welcher §. 142 u. f. f. das Innere oder das Ansich zu einem äußerlichen nur gesezten oder zu unwesentlicher Wesentlichkeit herabgesezt wird, da es vielmehr, ohne ein wirklich Vorhandenes zu seyn, die reelle nicht bloß abstrakte Möglichkeit des leztern ist, welches nur durch diese Voraussetzung entstehen kann.

„Die Accidenzen haben keine Macht über einander, sondern indem die eine die andere zu negiren scheint, ist es nur die Macht der Substanz selbst, welche beide in sich begreift, sich in den Gegensatz des Negirens und Ponirens

entzweit, und sich ewig von dieser Einseitigkeit reinigt, aber in dieser Reinigung selbst in die Bestimmung und Entzweiung zurückgefallen ist. Um dieser unmittelbaren Identität und Gegenwart der Substanz in den Accidenzen willen ist aber noch kein realer Unterschied vorhanden."

Es fragt sich, wie sich dieser Unterschied bestimmt?

Wenn sich die Substanz als das mit sich identische An- und Fürsichseyn von ihr selbst als Accidentalität unterscheide, so seye sie als die Macht das Vermittelnde.

Was ist nun aber die Substanzialität?

„Sie ist das Verhältniß als unmittelbar verschwindend, ist als unmittelbare Einheit der Macht mit sich selbst nur in der Form ihrer Identität, nur das Negative, oder der Unterschied ist das schlechthin Verschwindende, nicht aber das Andere, das Identische. Die Substanz ist nur als Inneres der Accidenzen und diese sind nur an der Substanz."

Durch diese Wendung sinkt mithin die Dialektik von dem Begriffe der absoluten Macht, welche die im Schaffen zerstörende und im Zerstören schaffende Substanz seyn soll, zu jener „Form ihres Scheins zurück, welche in dem Unterschiede ihrer in die einfache Identität des Seyns und in dem Wechsel der Accidenzen" besteht, und von welchem zwei Seiten früher gesagt wird: „jenes ist die formlose Substanz des Vorstellens, dem der Schein sich nicht als Schein bestimmt hat, sondern als an einem Absoluten an solcher unbestimmten Identität festhält, nur die Bestimmtheit der unmittelbaren Wirklichkeit oder ebenso des Ansichseyns (also das Innere) oder der Möglichkeit ist; — Formbestimmungen, welche in die Accidentalität fallen." Doch dieser Rückfall ist nur, damit unmittelbar zu dem anfänglichen Begriffe der Substanz zurückgekehrt werde, die nun aber zur machtlosen mit ihrer Wirkung unmittelbar identischen Ursache wird. Denn nun heißt es wieder: „Dieß Verhältniß (wornach

die Substanz nur das Innere der Accidenzen, diese nur an ihr sind) ist nur die scheinende Totalität als Werden, aber sie ist ebensosehr Reflexion; die Accidentalität, die an sich Substanz ist, ist eben darum auch gesezt als solche; so ist sie bestimmt als sich auf sich beziehende Negativität, gegen sich, bestimmt als sich auf sich beziehende einfache Identität mit sich, und ist für sich seyende mächtige Substanz."

Hier haben wir also den Begriff der in sich reflektirten für sich bestehenden Substanz, mit welchem angefangen wurde, und die Accidentalität dieser Substanz ist durch ihre eigene Negativität gesezt. Aber die mächtige Substanz, die ihre Macht verloren hatte, tritt nun, nachdem sie dieselbe wieder gewonnen hat, als Ursache auf.

Was es aber mit der Ursache für eine Bewandtniß hat, sieht man an der Wirkung, denn jene enthält Nichts, was nicht in dieser wäre, und umgekehrt. Hegel selbst erklärt um der Identität des Inhalts willen diese Kausalität für analytisch, d. h. für tautologisch.

Fragen wir nun, wie es für unsern Zweck gehört, Was denn unter der „mächtigen" Substanz, die im Schaffen zerstört und im Zerstören schafft, verstanden werde, so können wir aus ihren Accidenzen, wie sie S. 258 angegeben werden, schließen, daß sie nicht weniger als die Substanz der Welt selbst seye, denn die Accidenzen der Substanz sollen „existirende Dinge von mannigfaltigen Eigenschaften, Ganze die aus Theilen bestehen, und Kräfte die einander zu bedingen haben," seyn, und diese machen in der Hegel'schen Logik die Welt aus, welche nach der Encyklop. S. 589 eben als die „endlose Menge empirischer Existenzen" genommen werden muß.

Was ist nun aber die „mächtige" Substanz als Ursache, oder wovon ist sie die Ursache?

Um der Identitat des Inhalts willen, ist sie, wie wir

S. 265 der Lehre vom Weſen erfahren, z. B. Regen, deſſen Wirkung die Näſſe iſt, ſie iſt ein Pigment, welches als Urſache und Wirkung eine und dieſelbe Wirklichkeit iſt, oder die Urſache iſt Urſache einer That, und hat als äußeres Daſeyn, das ſie durch die Handlung erhält, denſelben Inhalt und Werth, den ſie als innere Geſinnung in einem thätigen Subjekte hat, oder ſie iſt die ſtoßende Kraft und ihre Wirkung iſt die Bewegung.

Hier zeigt ſich ſchon wieder die Unſtatthaftigkeit, wenn man ethiſche, phyſikaliſche, ja ſogar mechaniſche Verhältniſſe für Eine und dieſelbe Dialektik anführt. Denn Nichts zu ſagen, daß die Reflexionsbeſtimmung der Wirklichkeit, die von einem ſogenannten Farbſtoff gebraucht wird, beſſer in einem andern Zuſammenhang ihren Ort fände, ſo könnte eben die Betrachtung der „That“ auf die unkritiſche Annahme von jener tautologiſchen Identität der Urſache und Wirkung aufmerkſam machen, nach welcher jene Nichts enthalten ſoll, was nicht in ihrer Wirkung iſt.

Man gibt allgemein zu, daß die That, als Wirkung betrachtet, ihren Werth nur durch die Geſinnung erhält, die ſich darin verwirklicht, die Bedeutung aber, welche die That als äußeres Daſeyn annimmt, iſt nicht mehr nur durch die innere Geſinnung des Subjekts, deſſen Handlung ſie geweſen iſt, beſtimmt, ſo daß ſie denſelben Inhalt hätte, den ſie im Willen des thätigen Subjekts hatte. Sagt man aber, die That ſeye nur im Thun, Was ſie iſt, ſo iſt Dieß in Bezug auf das thätige Subjekt ganz richtig, nur iſt ſie als dieſe reine Handlung nicht das äußere Daſeyn, das ſie durch die Handlung erhält, und in welchem ſie Moment eines Zuſammenhangs wird, durch den ihre Bedeutung und Inhalt ein anderer als der wird, den ſie in der innern Geſinnung oder im Willen des Subjekts hatte, deſſen Wirkung ſie iſt.

Das Uebergehen des Kauſalitätsverhältniſſes in Wechſelwirkung wird nur möglich, inſofern, wie Hegel ſelbſt geſteht, an der Verſchiedenheit der Wirkung von der Urſache feſtgehalten wird, welche durch die vorangegangene Dialektik als ein Unterſchied erklärt wird, der durch die Identität von Urſache und Wirkung widerlegt, oder als nichtig erwieſen werde.

Und wenn das Wirken der Urſache, ihr Setzen zugleich Vorausſetzen iſt, für welches die Wirkung „Geſetztſeyn“ und und ebenſo „Reflexion in ſich“ und „Unmittelbarkeit“ iſt, ſo ſind freilich zwei Urſachen vorhanden, von denen jede die andere, um zu wirken, vorausſezt.

Aber wie kommt es, von dem Begriffe der „mächtigen“ Subſtanz, deren Wirkung S. 263 nothwendig iſt, weil ſie eben Manifeſtation der Urſache, oder dieſe Nothwendigkeit iſt, welche die Urſache iſt; wie kommt es von dieſer „ſelbſtſtändigen Quelle des Hervorbringens aus ſich, welche ſich ſelbſt bewegende aus ſich anfangende, nicht von einem andern ſollicirte Urſache“ iſt, zu einem Kreiſe von Urſachen, von denen keine urſprüglich, ſondern jede ebenſoſehr Wirkung iſt, und welche Subſtanzen ſeyn ſollen, wenn ihnen gleich der Begriff der Subſtanz, wie er ſich dialektiſch ergab, nicht zukommt?

Antwort: Dadurch, daß der wahrhaft tiefe Gedanke, nach welchem die Urſprünglichkeit der wirkenden Subſtanz Dieß iſt: daß „ihre Reflexion in ſich beſtimmendes Setzen und umgekehrt, beides eine Einheit“ iſt, als die Identität eines Verhältniſſes erklärt wird, in welchem die endliche Urſache, z. B. der von Hegel einigemal erwähnte Regen mit ſeiner Wirkung der Näſſe identiſch iſt.

Warum müſſen, ſtatt daß mit jenem großen Gedanken, in dem Gebiete des natürlichen und geiſtigen Lebens Wunder gethan werden könnten, indem „die Urſache, welche in dem

Bestimmen ihrer selbst als das ursprünglich sich auf sich beziehende, gegen das Vermittelte" (dessen Negation sie ist), als „die Rückkehr in sich" bestimmt wird — warum müssen, statt daß schon Kant in dem Organismus die Ursache erkannte, die ihren Effekt hervorbringt, der selbst wieder zur Ursache werde, die gemeinsten Beispiele für die Folgerung, die aus jenem Gedanken gemacht wird: daß Ursache und Wirkung identisch seyen, angeführt werden?

Offenbar darum, um auch das endliche Kausalverhältniß anbringen zu können (das aber freilich überall eher seine Stellung fände), und um von diesem den Uebergang zur Wechselwirkung zu machen, welche in jener Sphäre ihren Ort hätte, in welchem nicht Substanzen, sondern Endlichkeiten vorkommen, die an sich Dasselbe sind, was sie für Anderes sind. Wirklich sind auch die „Substanzen," durch deren Verhältniß die Wechselwirkung entsteht, nichts Anderes, als die schon §. 123 der Encyklop. in dem Abschnitt von der Existenz hervortretenden Existenzen, die „eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründetem bilden." Was dort Grund ist, ist hier Ursache, und Was dort Begründetes ist, ist hier Gesetztseyn oder Wirkung. Die Reflexion in sich und in Anderes haben beide Verhältnisse mit einander gemein. Und um der völligen Unbestimmtheit der Substanzen willen — ob sie Dinge, Naturwesen oder Persönlichkeiten sind — wird auch die Dialektik unbestimmt oder schillernd, und die Eine Ursache, welche aus der Wechselwirkung in dem Begriffe der absoluten Substanz resultiren soll, ist das Resultat einer Dialektik, die sich immer wiederholt, und durch welche kein Fortschritt gemacht wird.

Wenn Hegel sagt, der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung seye nur das Setzen: daß die Selbstständigkeit die unendliche negative Beziehung auf sich ist, oder die Wahrheit der Substanz als Begriff

seye die Selbstständigkeit, welche: das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbstständige, als dieß Abstoßen identisch mit sich und diese bei sich bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist, so hat man, indem auch noch das Scheinen und die selbstständige Unmittelbarkeit und die Einheit davon hinzukommt, die Definition des Wesens wieder, indem nur die Ausdrücke: Selbstständigkeit und Wirklichkeit neu sind.

Aber auch nur die Ausdrücke; denn Wer sind die Selbstständigen und woher kommt die Selbstständigkeit? Aus der Wechselwirkung; aber die Wechselwirkung ist §. 156 selbst Dieß: „jede der gesezten Wirkungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesezte zu verkehren," die „Eine Ursache hebt sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz auf, wie sie sich verselbstständigt," und die Selbstständigkeit ist nur dadurch unendliche Beziehung auf sich selbst, „indem die Selbstständigkeit der gegeneinander selbstständig Wirklichen nur als ihre Identität ist." Dieser reine Wechsel mit sich selbst soll die Wahrheit der Nothwendigkeit und somit die Freiheit, oder die Wahrheit der Substanz als der Begriff seyn. Wer aber diesen Wechsel sowohl nach dem Bestehen der selbstständigen Gestalten, wie nach ihrem Aufgehobenwerden durch die allgemeine Substanz und den Prozeß dieser, in dem sich (in selbstständig Wirkliche) Unterscheiden bei sich bleibenden und mit sich identischen Wechselbewegung kennen lernen will, der lese in der Phänomenologie S. 105 u. f. f. den Abschnitt: die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, wo durch eine nur lebendigere und konkretere Dialektik, welche logisch dieselbe ist, wie am Schlusse der Lehre von dem Wesen, nicht in die Lehre von dem subjektiven Begriff, sondern in den Abschnitt von der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns übergeschritten wird.

Sonderbar, daß die Dialektik derselben Verhält-

niſſe, einen ſo verſchiedenen Ort haben, und einen ſo verſchiedenen Uebergang bilden kann!

Hiermit iſt die Charakteriſtik der objektiven Logik, ſo weit ſie für unſern Zweck gehört, geſchloſſen. Die Reſultate der wiſſenſchaftlichen Prüfung der Methode, durch welche Hegel den Begriff der Logik ausführt, ſind folgende:

Erſtens tritt die objektive Logik nicht an die Stelle der vormaligen Metaphyſik, ſondern der Ontologie, indem nicht die metaphyſiſchen Ideen — die Idee der Welt, des Geiſtes und der Gottheit — ſondern die Beſtimmungen des Seyns und des Weſens entwickelt werden.

Zweitens iſt die objektive Logik nicht einmal die ſyſtematiſche Darſtellung der allgemeinen Formen und Beſtimmungspunkte der Weltentwicklung, viel weniger daß ſie „die Darſtellung Gottes in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur oder eines endlichen Geiſtes“ wäre. Die Kategorien des Seyns und die Reflexionsbeſtimmungen des Weſens ſind zum Theil und in gewiſſer Hinſicht Beſtimmungs- und Vermittlungspunkte der natürlichen und geiſtigen Welt, aber ſie bilden kein objektives Syſtem, durch welches der Fortſchritt der Weltentwicklung in ſeinen allgemeinen Momenten von Stufe zu Stufe erkannt würde, ſo daß es nur die „Natur des wiſſenſchaftlichen Inhalts ſelbſt wäre, welche ſich im wiſſenſchaftlichen Erkennen bewegte.“

Wenn nun drittens das logiſche Denken die Objektivität nicht vorausſezt, ſondern ſie durch ſeine immanente Selbſtbeſtimmung hervorbringt *), ſo wird die Entwicklung der abſoluten Wiſſenſchaft deßhalb nicht durchaus ungegenſtändlich, weil ihr Begriff aus der Wiſſenſchaft des gegenſtändlichen Bewußtſeyns oder aus der Phänomenologie reſultirt; aber die Dialektik wird um ſo ſubjektiver, je weniger es

*) D. h. hervorzubringen meint.

die Reflexion des Inhalts selbst ist, welcher sich in diesem Denken bewegen soll.

Aus diesem leztern Grunde können viertens nur die Denkbestimmungen selbst der Inhalt seyn, dessen Dialektik die Logik ist, und „da Das, was man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschiede von ihnen versteht, nur durch sie und ihnen ist, Was es ist," so können die Gegenstände in der objektiven Logik nur beispielsweise angeführt werden, oder sie sind nicht einmal Beispiele, sondern „Vorstellungen oder Namen," deren „Substanz und Seele" die Methode ist: „der sich selbst wissende sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive zum Gegenstand habende Begriff." III. Bd. Log. S. 374.

Da es mithin fünftens „auf die Begriffsbestimmungen als den wahrhaften Gegenstand der Vernunft allein ankommt," so ist die Objektivität der Logik die Wahrheit des Denkens, welches nur mit sich selbst, nicht mit den unwissenschaftlicherweise als selbstständig vorausgesezten, von Hegel sogenannten Substraten übereinzustimmen braucht, um seine Wahrheit zu erweisen.

Sonach ist Hegels sogenannte objektive Logik nur dialektisch zu prüfen, und ihr Inhalt ist die Lehre von dem nur gedachten Seyn und Wesen. Werden diese Sphären wahr gedacht, so werden sie auch erkannt!

Wir theilen die Ueberzeugung: daß das wahr Gedachte ein Erkanntes seye; indem wir aber auf unsere Prüfung zurückblicken, müssen wir die immanente Dialektik des logischen Denkens aus folgenden Gründen für unwissenschaftlich und ebendeßhalb für subjektiv oder erkenntnißlos erklären:

Erstens wird nicht, was Hegel selbst (III. Log. S. 395) von dem wissenschaftlichen Denken fordert, auf solche Weise fortgeschritten, daß „von einfachen Bestimmtheiten begonnen, und die folgenden immer reicher und konkreter würden, so daß das Resultat seinen Anfang enthielte, und dessen Ver-

lauf ihn um eine neue Bestimmtheit bereicherte.“ III. Bd. Log. S. 395.

Wer kann, wenn er den Abschnitt von dem Eins und dem Vielen liest, sich überzeugen, daß der Begriff in der Hegel'schen Logik, auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts erhebe, und „durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur Nichts dahinten lasse, sondern alles Erworbene mit sich trage und sich in sich verdichte?“

Wer möchte in dem Eins, in dessen Abstraktheit das Fürsichseyn unmittelbar geworden ist, und in der Dialektik des Eins und der Vielen, von denen jedes Dasselbe ist, wie das Andere, eine Koncentration oder Bereicherung des Begriffs finden, der schon in der Bestimmung des Sollens, in der Dialektik der Unendlichkeit, und unmittelbar vorher auf der Stufe des Fürsichseyns nicht allein durch natürliche, sondern durch geistige Sphären durchgeführt wurde? Wer den „springenden Punkt der Selbstheit,“ in dem Begriffe des Fürsichseyns erkannt, oder vielmehr mehr als nur jenes punctum saliens erkannt hat, Wer wird es für mehr als einen leeren Gedanken halten, daß „das Leere als der Quell der Bewegung“ zu denken seye?

Und wenn man einmal ein stufenweises Fortschreiten erwartet, so kann man die Zahl und die einfachen arithmetischen Verhältnisse, die in dem zweiten Abschnitte abgehandelt werden, auch für keine Bereicherung oder Verdichtung des Begriffs halten, der „Nichts dahinten lasse, sondern sich immer konkreter bestimme.“

Wer sollte ferner, wenn, nachdem das extensive und intensive Quantum abgehandelt ist, in die quantitative Unendlichkeit und in ihre Antinomien; von diesen aber bis zu dem Begriffe des mathematisch (und darum nicht mehr bloß quantitativ) Unendlichen übergeschritten wird, Wer sollte erwarten,

daß von dieser Höhe mit Einemmale zu arithmetischen Verhältnissen herabgestiegen werde, welche so einfach sind, daß sie in der Encyklopädie dem Abschnitte vom extensiven und intensiven Quantum vorausgeschickt werden?

Der Dritte Abschnitt aber, der von dem Maße handelt, geht auf die speziellsten Verhältnisse, die sonst in der Physik und Chemie abgehandelt werden, ein, und Wer der Dialektik des „Einen Begriffs" folgt, kann sich nicht genug wundern, wie er von den umfassenden Kreisen, in denen das Verhältniß vom Endlichen und Unendlichen, von Realität und Idealität u. s. f. bestimmt wurde, zu so speziellen Verhältnißbestimmungen herabgeführt wird.

Wird der „Eine" Begriff, in solche Spezialitäten herabgeführt, konzentrirter, und trägt er in solcher Bestimmtheit alles Erworbene mit sich, so daß er „intensiv und extensiv" zunähme? III. Log. S. 396.

Kann ferner aus der Lehre von den Maßverhältnissen und von der Indifferenz der Faktoren der Begriff des Wesens resultiren, wie es in dem zweiten Bande bestimmt wird? Gibt es einfachere Gesetze als die der Identität und des Widerspruchs? Wie konkret wird das Verhältniß des Negativen und des Positiven bestimmt, und wie einfach ist das Resultat?

Die der Lehre von dem bestimmten Grunde vorausgesezte Dialektik von Form und Materie ist konkreter, als die Dialektik des Grundes selbst, die sich mit Nichts als Tautologien abgibt. Das Unbedingte und der Hervorgang der Sache in die Existenz läßt dagegen mehr erwarten, als das Ding und seine Eigenschaften, dessen Dialektik eben so speziell ist, wie die seines Hervorgangs allgemein ist *). Der

*) Nicht zu gedenken, daß die Deduktion oder Konstruktion oder Manifestation des Dings, oder wie man seinen „Hervorgang"

Uebergang von dem Ding zu der Kraft wäre, wenn von dem Allgemeinen zum Konkreten fortgeschritten werden soll, eher umgekehrt zu machen, und in der Phänomenologie wird nicht wie in der Logik von dem Gesetz der Erscheinung, und von der erscheinenden und an sich seyenden Welt zur Kraft und ihrer Aeußerung, sondern umgekehrt von dieser zu jener übergegangen, was allerdings eher noch ein Fortschritt ist.

Das Innere aber und sein Verhältniß zum Aeußern ist das Unvermitteltste, Unmittelbarste, noch einfacher als die Dialektik von Seyn und Nichtseyn im Werden, denn in diesem Begriffe gehen doch entgegengesezte Bestimmungen in einander über; aber das Innere und Aeußere, welche an und für sich identisch sind, so daß sie im Verhältnisse zu einander gedacht nur leere Abstraktionen sind, deren Unterschied zur Unmittelbarkeit und Identität des Inhalts verschwindet; die Möglichkeit, welche unwesentliche Wesentlichkeit seyn soll, und die Wirklichkeit, die im Unterschiede von der Möglichkeit und in ihrer unwesentlichen Aeußerlichkeit (welche §. 251 der Tod ist), Dasselbe seyn soll, was in concreto von Hegel (§. 453) als Keim bestimmt wird, nämlich ein nur Mögliches, indem auf der andern Seite innere Anlagen als Aeußerlichkeiten bestimmt werden; — diese Tautologien sind Identitäten, die nicht durch reelle Gegensätze vermittelt sind, sondern in denen die Extreme verwechselt und beliebig für einander gesezt werden *).

Wie nun ferner von der Wirklichkeit zu der Nothwendigkeit, und von dieser zum Begriff der Substanz überge-

---

nennen will, auch nicht im Entferntesten den Naturprozeß, durch welchen das Ding sein Daseyn hat, zu entwickeln die Absicht hat, denn ein solcher Versuch wäre der absoluten Wissenschaft unwürdig!

*) Wir haben an Ort und Stelle bewiesen, daß jene Gegensätze ihre Bestimmungen nicht eben so beliebig austauschen, wie sie im Denken verwechselt werden, wenn sie gleich nur Verhältnißbestimmungen sind.

gangen wird, wurde schon weitläufig genug gezeigt, und wenn auch die Form wechselt, ein Wechsel, der uns nicht entgangen ist, so ist doch der Fortschritt, der durch die Wechselwirkung über die Welt sich gegenseitig „begründender“ Existenzen und von der Substanz über das Wesen hinaus gemacht werden soll, eine in sich selbst so haltungslose Dialektik, daß sie sich, wie wir gezeigt haben, logisch so wenig wie real zu bewähren vermag.

Zweitens ist die Dialektik so abstrakt, daß sie über der Identität den Unterschied der Gegensätze verkennt, während doch Hegel selbst die Einsicht, daß der Unterschied eben so nothwendig wie die Einheit, und die Entgegensetzung als eine reelle zu denken seye, entschieden genug ausgesprochen hat.

Von dem Seyn und Nichts an bis zu der Substanz, die sich in Selbstständigen unterscheidet, deren „Selbstständigkeit“ aber nur „die Identität der Substanz mit sich“ seyn soll, ist die Dialektik der Gegensätze oder der Selbstständigen, durch deren Unterschied die Einheit vermittelt werden soll, weder die sich in nothwendigen Verhältnissen bestimmende Reflexion der organischen, noch der geistigen Einheit, wenn sie gleich von Lebendigem und Geistigem gelten soll.

Der Unterschied des Seyns und des Nichts ist nach Hegel selbst nur ein gemeinter, d. h. er ist keiner, denn das Gemeinte, das sich nicht denken und nicht aussprechen läßt, ist nach Hegel ein Nichtiges.

Das Seyn soll in der einfachen Beziehung auf sich selbst, die Vermittlung, deren Resultat es ist, in sich aufgehoben haben, aber wenn es sie zu seiner einfachen Bestimmtheit hätte, wäre es nicht abstraktes Seyn.

Etwas soll im Verhältniß zu einem Andern seyn, da aber Das, in welches es übergeht, ganz Dasselbe ist, was Das, welches übergeht (Encyklop. §. 95), so geht hiemit

Etwas nicht in Anderes über und im Uebergehen nur mit sich selbst zusammen, sondern es geht nicht über: denn Was unmittelbar oder an und für sich identisch ist, kann nicht ineinander übergehen. Erst wenn „die Entgegensetzung eine reelle ist, ist Eins ins Andere überzugehen fähig," sagt Hegel selbst in den philosoph. Abhandlungen S. 257.

Ansichseyn und Seyn für Anderes, Bestimmung und Bestimmtheit oder Beschaffenheit werden wohl von einander unterschieden, sie sollen auch in einander übergehen, aber in der Unmittelbarkeit ihrer Identität verschwindet die Vermittlung und jedes „Moment" ist „an und für sich das andere;" was „Etwas (und Etwas ist (S. 107) Insichseyendes), an sich ist, ist es für Anderes" oder „das hat es an ihm" und umgekehrt; „mit der Beschaffenheit ändert sich die Bestimmung," weil diese, Was sie ist, nur in jener ist.

Das Sollen wird zwar von der Schranke unterschieden und in der Bestimmung des Ansichseyns für ein Können erklärt, aber dieses Können wird zu einer formellen Möglichkeit herabgesezt, wodurch die Realität der Bestimmung und des Könnens im Verhältnisse zu der Bestimmtheit als einem Andersseyn zu nichte wird.

Das Fürsichseyn bezieht sich durch die Aufhebung des Andersseyns auf sich selbst, aber nur indem die Momente des Fürsichseyns in „Unterschiedslosigkeit zusammensinken," welche „Unmittelbarkeit" oder „Seyn" ist, kann die Beziehung des Fürsichseyns auf sich selbst zur Einheit des „in sich unterschiedslosen Eins" werden, welches „das Andere von sich ausschließt;" und die durch die Repulsion des Eins gesezten Vielen sollen unmittelbar identisch seyn, eine Identität, an welcher die Dialektik der Repulsion und Attraktion verloren wäre.

In dem Kapitel von der reinen Quantität wird der Unterschied, in welchem sich Raum, Zeit, Materie, so wie das Ich in ihrem Außersichkommen oder Anderswerden diskret bestimmen, geleugnet, weil die Diskretion, S. 231, wie

die Kontinuität allen Unterschied der Eins aufhebt, — denn die einfachen Eins seyen eins was das andere ist. — „Jede der beiden entgegengesezten Seiten enthalten an sich selbst die andere.“ Aber wohl nur das Licht ist ein Außersichgehen, das sich gleich bleibt; wo es einmal zum Anderswerden kommt, kann die Diskretion nur dann ebensosehr „einfache Gleichheit mit sich“ S. 219 genannt werden, wenn man von dem Unterschiede, in welchen die Raum- und Zeitpunkte erzeugt werden, d. h. von dem Momente der Diskretion abstrahirt.

Wie wenig der Unterschied und die Einheit der intensiven und extensiven Größe mit einem einfachen „ebensosehr“ bestimmt werden kann, wurde in concreto gezeigt, und die Faktoren des umgekehrten Verhältnisses verlieren in der Indifferenz des Ganzen ihre spezifische Bestimmtheit, d. h. ihre reelle Entgegensetzung.

Was nun die Dialektik der Bestimmungen des Wesens betrifft, so ist der daselbst herrschende Formalismus schon hinlänglich beleuchtet worden.

Je reeller die Extreme sind, die vereint werden, je mehr sie an und für sich entgegengesezt sind, desto vermittelter ist ihre Einheit. Und auf die Bestimmtheit oder die Form der Einheit kommt nach Hegel selbst Alles an. Nur wenn die Gegensätze einseitig werden können, und in ihrem Einseitigwerden sich von einander unterscheiden, nur wenn das an sich selbst Unterschiedene vereint wird, entstehen konkrete Einheiten.

Was daher aus dieser ganzen Prüfung folgt, ist die Einsicht, daß durch die Dialektik des „Einen Begriffs“ kein System geschaffen werden kann, und daß die Lehre von dem Seyn und dem Wesen, die an die Stelle der Ontologie tritt, die Metaphysik nicht entbehrlich macht.

Der Grund aber, warum sich das System der objektiven Logik nicht nur nicht objektiv, sondern eben so wenig dialektisch zu bewähren vermag, ist ihre Ungegenständlichkeit. Selbst

die größte Energie des Denkens kann den fehlenden Inhalt nicht ersetzen, und wo der Eine *), d. h. logische Begriff in Allem das Substanzielle, seine immanenten Momente aber die einzigen Bestimmungen der Wissenschaft sind, da ist ein Formalismus unvermeidlich, den Hegel auf seinem Standpunkte selbst dann nicht überwunden hätte, wenn seine dialektische Meisterschaft noch größer wäre.

Wenn man sich aber einmal überzeugt hat, daß die Metaphysik nur dadurch ein wissenschaftliches System werden kann, daß sie sich durch die Erkenntniß der Wirklichkeit und ihrer Thatsachen objektiv bestimmt, so fragt es sich noch, wie sie sich zu den Gegenständen der Vernunft zu verhalten hat, und ob die Ideen — der Welt, des Geistes und der Gottheit — nur Produkte des Denkens sind?

Diese Frage kann auch so gestellt werden, ob die Uebereinstimmung der Metaphysik mit der Wirklichkeit und der Erfahrung nothwendig ist? Diese Uebereinstimmung **) erklärt Hegel §. 6 der Encyklopädie für einen wenigstens äußern Prüfstein der Philosophie, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen seye, durch die Erkenntniß dieser Uebereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

Wenn sich Dieß so verhält, so wird der Inhalt der Philosophie: „die Wirklichkeit“ im wissenschaftlichen Denken nicht hervorgebracht; sondern als „der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußt-

*) Vergl. Encyklop. §. 114 Anm.

**) Daß sich Hegeln diese Uebereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit, in die Identität der leztern mit dem erstern verwandelt, so daß diese an sich keine Selbstständigkeit hat, wurde schon erwiesen.

seyns gemachte Gehalt“ wird er *vorausgesezt*, um *begriffen zu werden* *).

Diese Uebereinstimmung der selbstbewußten Vernunft mit der seyenden Vernunft ist die Einheit des Denkens und der Wirklichkeit oder des Seyns, welche man von jeher ein Erkennen genannt hat, und die Metaphysik ist seit *Aristoteles* die Wissenschaft des Erkennens.

Indem wir die *Hegel*'sche objektive Logik zu dem Zwecke einer Verständigung über den Begriff der Metaphysik prüften, haben wir sie nicht nach einem ihr fremden Maßstab, sondern nach der Wahrheit, die sie zu ihrer eignen Voraussetzung hat, beurtheilt, und weit entfernt, *Hegels* großes logisches Verdienst zu verkennen, haben wir keine andere Absicht, als seine Dialektik auf den absoluten Inhalt zurückzuführen, durch welchen die Metaphysik allein zur objektiven Wissenschaft werden kann.

Es ist aber leicht zu erachten, daß wir unter der *Hegel*'schen Dialektik nicht nur die Form, in welcher die objektive Logik entwickelt wird, verstehen; vielmehr sezt die Metaphysik, in welcher die Ideen der Vernunft entwickelt werden, die von *Hegel* sogenannte subjektive Logik voraus, deren Dialektik weit vermittelter und konkreter ist, als die Reflexion, durch welche die Lehre von dem Seyn und Wesen dargestellt wird.

Damit wird aber nicht geleugnet, daß sogar die objektive Logik, ob es ihr gleich um ihrer Ungegenständlichkeit willen an dem ächten Gehalt und der wahren Haltung fehlt, ein tief gedachtes Werk ist, und da wir in unserer Prüfung nur zeigen wollten, wie weit wir nicht damit einverstanden

*) Daß *Hegel* in der objektiven Logik nicht von dieser Ansicht ausgeht, haben wir gleichfalls ausführlich genug gezeigt, und daß der in der subj. Logik vollendete Begriff durch die „in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergehe, daß er sie aus sich erzeuge, so daß er keinen andern Inhalt als sich selbst“ begreift, ist S. 23 zu lesen.

seyen, so erkennen wir im Wesentlichen die Wahrheit der objektiven und in noch höherem Sinne der subjektiven Logik an. Eine Charakteristik, durch welche die Vorzüge der Hegel'schen Dialektik und ihr Wahrheitsgehalt hervorgehoben würde, gehört umsoweniger für unsern Zweck, da unsere Darstellung der Metaphysik formell ebensosehr die Hegel'sche Dialektik zu ihrer Voraussetzung hat, wie ihr Inhalt das Wesen und den Geist der in der Wahrheit ihrer Idee zu begreifenden „Naturphilosophie" enthalten wird.

Wer sich eine solche Zurückführung der dialektischen Philosophie auf die Idee der sogenannten Alleinheitslehre, welche in der Bestimmung einer wissenschaftlich hervorzubringenden Einheit ein organisches Ganze bildet, nicht anders denn als einen Synkretismus denken kann, der mag auch hier die geistlosen Vorstellungen, die er sich von der Einheit der Idee macht, in Anwendung bringen; so wie es überhaupt ein fruchtloses Bemühen wäre, sich gegen die Starken, auf welche die spekulative Philosophie eines Schellings, und der aus seiner Schule hervorgegangenen Geister, eines Hegels, Steffens, Baaders, Okens u. A. keinen Eindruck macht, über den Versuch: die wissenschaftlich erkannte Einheit der spekulativen Systeme in der Sphäre der Metaphysik darzustellen, zu rechtfertigen. Von diesen Starken, die, wenn sie sich auf jene Systeme einlassen, sie höchstens mißdeuten und entstellen, gilt was Hegel in der subj. Logik S. 215 sagt: „wenn man sich ein ganz Dummes, Unedles vorstellen will, so kann auf dasselbe hoher Verstand, kann das Edle keinen Eindruck machen; das einzig konsequente Mittel gegen die Vernunft ist, sich mit ihr (auf eine vernünftige Weise) gar nicht einzulassen."

Eine andere Frage ist, ob denn auch der Charakter der sogenannten „Naturphilosophie" und der dialektischen Philosophie eine solche an sich nicht verwerfliche Vereinigung ge-

ſtatte, und ob nicht jene ihren Inhalt und dieſe ihre Form an ſich ſelbſt habe?

Das Leztere wird Niemand leugnen, Wer die betreffenden Werke kennt; ich habe aber auch nicht die Abſicht, die „Formen“ des einen Syſtems auf die „Reſultate“ *) des andern anzuwenden, vielmehr ſoll Form und Inhalt zugleich erneuert werden, wenn es gleich nur das Alte gilt, das nie veraltet. So wenig ich daher auch Anſpruch auf Originalität mache, ſo würde man ſich doch ſehr irren, wenn man glaubte, in meiner Darſtellung der Metaphyſik die Ideen der „Naturphiloſophie“ nur in anderer Form wieder finden zu können. Vielmehr wird man gerade in den höchſten Problemen, z. B. in der Idee des perſönlichen Gottes, in der Anſicht von der Weltſchöpfung und von dem Verhältniſſe der Ewigkeit zu der Zeit eine zwar durch das Studium der ſpekulativen Philoſophie älterer und neuerer Zeit gebildete, keineswegs aber irgend einem Forſcher angehörige Theorie finden.

Was aber die Hegel'ſche Dialektik betrifft, ſo habe ich mich durch meine ganze Prüfung überzeugt, daß ſie um ſo vermittelter iſt, je inhaltsvoller und konkreter ſie iſt.

Da ſich aber der logiſche Begriff erſt in ſeiner Durchführung durch die Philoſophie der Natur und des Geiſtes zur Idee realiſirt, ſo hätte die wiſſenſchaftliche Darſtellung der Metaphyſik nicht nur auf die Logik, ſondern auf die „konkreten

*) Wer die empiriſch und ſpekulativ gleich bedeutungsvollen naturphiloſophiſchen Werke Schellings ſtudirt, der wird — wenn er anders dem methodiſchen Gange ſeiner ſich durch ganze Bände hinziehenden Unterſuchungen zu folgen im Stande iſt — ſich überzeugen, daß ſeine Ideen die Reſultate der vielſeitigſten Vermittlung ſind. Wer daher die entwickelte, ausgebreitete Wiſſenſchaft der Idee, die von der dialektiſchen Philoſophie gefordert, aber nicht dargeſtellt wird, kennen lernen will, der leſe die Werke Schellings, und der Naturphiloſophen, die in ſeinem Geiſte philoſophiren. Und bevor Schelling ſein „Syſtem“ herausgibt, glaube man nicht, daß ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen geſchloſſen ſeyen!

Wissenschaften“ selbst Rücksicht zu nehmen, um so mehr, da Hegel sehr gegen die Erwartung protestirt, „als ob der logische Begriff je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte, als sich selbst.“ In der That werden wir auch an Ort und Stelle die Differenz unsrer Ansicht von der Hegel'schen um so bestimmter rechtfertigen, je größer die Wirkung ist, welche die Hegel'sche Dialektik auf unsere Denkweise hat. Sofern wir uns aber überzeugt haben, daß in der Hegel'schen Philosophie die Dialektik um so einförmiger und unwissenschaftlicher wird, je ungegenständlicher sie ist, haben wir nur auf unsere Prüfung derselben zu verweisen, um das Bedürfniß eines nicht erst durch die immanente Dialektik des logischen Begriffs hervorzubringenden objektiven Inhalts zu rechtfertigen.

Ob durch die Art und Weise, in welcher wir in der Darstellung der Metaphysik Inhalt und Form vereinen, ein wissenschaftlicher Fortschritt begründet werde, möge die Ausführung zeigen; jedenfalls ist die objektive Methode der einzige Weg, der über das Labyrinth eines in sich selbst und seinen einförmigen Formen kreisenden Denkens hinaus — und aus „dem Reiche der Schatten“ *) und seiner „einfachen Wesenheiten“ in die lichte Welt des lebendigen Geistes hinanführt.

Je allgemeiner jenes Streben nach der „Versöhnung des Denkens mit der Wirklichkeit, der selbstbewußten mit der seyenden Vernunft“ in unserer Zeit erwacht, desto mehr ist Hoffnung, daß der Versuch jene Versöhnung durch die Darstellung der Metaphysik wissenschaftlich hervorzubringen, so unvollkommen er auch seyn mag, eine wissenschaftliche Beachtung finden wird!

*) Dafür erklärt Hegel am Schlusse der Einleitung das System der Logik, wenn er gleich ebendaselbst das Logische, das den Reichthum des Besondern in sich fassende Allgemeine, und alle weitere Bestimmtheit und Wirklichkeit für sinnliche Konkretion oder äußerlichen Stoff erklärt, welchen das logische Denken in seine reine Formen oder Wesenheiten zu verwandeln, oder — abzustreifen habe.

Die Wissenschaft
der
Metaphysik.

Vorbegriff.

Der Begriff der Metaphysik wurde in der Einleitung im Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften dahin bestimmt, daß sie die in der wesentlichen Einheit von Form und Inhalt zu entwickelnde Wissenschaft der Vernunft ist.

Als solche hat sie sich durch ein Erkennen zu bestimmen, welches sich durch seine Objektivität von dem subjektiv allgemeinen: logischen Denken, durch seine Allgemeinheit aber von den sich durch das Moment der Anschauung konkret bestimmenden realen Wissenschaften unterscheidet.

Da nun die Metaphysik als Wissenschaft der Vernunft den ganzen Inhalt des Bewußtseyns zu begreifen hat, so theilt sie sich als die allgemein wissenschaftliche Grundlage der Philosophie der Natur, des Geistes und der Religion:

I. In die Lehre von der Welt: Die rationale Kosmologie.

II. In die Lehre von dem subjektiven Geiste oder von der Seele: Die rationale Psychologie.

III. In die Lehre von dem objektiven Geiste oder dem Weltgeist: Die rationale Pneumatologie.

IV. In die Lehre von dem absoluten oder göttlichen Geiste: Die rationale Theologie.

Die Rechtfertigung dieser Eintheilung wird die Entwicklung der Metaphysik selbst seyn.

Erster Theil.

Die rationale Kosmologie.

§. I. Das Prinzip der Welt.

1) Der Anfang der ihrer Form und ihrem Inhalte nach allgemeinsten Wissenschaft wird der allgemeinste Begriff seyn, der, um sich durch ihre ganze Entwicklung bestimmen zu können, voraussetzungsloses Subjekt ist.

So gedacht ist das Prinzip der Vernunftwissenschaft die ideelle Einheit der Objektivität, durch deren Besonderung es sich realisirt, um sich durch die Vermittlung seines Bestimmtseyns zu konkreter subjektiver Totalität hervorzubringen.

Dieß ist die logische Bestimmung des Anfangs, des Fortschritts und des Schlusses der Weltentwicklung.

2) Um ontologisch auf das Prinzip der Welt zu kommen, gehen wir von dem Seyn aus. Wird dieses nicht als ein Abstraktum erfaßt, welches eben, weil man es nur denken kann, indem man von allem Seyenden abstrahirt, mit dem reinen Nichts identisch und darum keiner Selbstbestimmung fähig ist, so sezt es ein Subjekt voraus, welches sich seyend bestimmt.

Oder denken wir uns das allgemeine Seyn als das allem besonderen Daseyn zu Grunde liegende, so gehen wir von einem Unmittelbaren aus, welches, ohne daß es sich selbst bestimmt, durch das Konkrete bestimmt ist. Ein solches Seyn ist aber auf keine Weise Ursache seiner selbst, oder Dessen, wovon es Grund seyn soll, und statt daß das Leben der Natur und die freie Thätigkeit des Geistes durch jene bewegungslose Substanz begriffen werden könnte, können wir sie nur als solche voraussetzen, um sowohl jenes (das Leben) als diese (die geistige Selbstbestimmung) mit ihrem Grunde unbegriffen zu lassen.

3) Sezt also alles Seyende ein Prinzip voraus, welches sich seyend bestimmt, so fragt es sich nur, wie wir uns dieses seynkönnende Prinzip zu denken haben?

Dieß führt uns auf das sogenannte kosmologische Argument einer absoluten Welturſache.

In diesem Argumente wird von der Endlichkeit und Abhängigkeit der Welt auf eine unendliche absolut freie Ursache geschlossen; da aber eigentlich von dem weltlichen Daseyn oder den weltlichen Dingen ausgegangen wird, so fragt es sich, ob die Ursache der Welt nicht als eine dem Weltorganismus immanente Kausalität zu denken seye?

Dagegen ist zu bemerken, daß eine solche Ursache in ihr Produkt übergehen, ihre Kausalität verlieren, und sich eben damit als endliche auf die Wirkung bezogene Ursache erweisen würde. Die freie unendliche Ursache reflektirt sich im Hervorbringen in sich selbst, so daß sie sich durch ihr Produkt die Rückkehr in sich, und das Bewußtseyn ihrer selbst vermittelt.

4) Diese in sich reflektirte Ursache des Seyns ist nicht immanente Welturſache, sondern sie ist der Wille einer absoluten Persönlichkeit, welche sich die Hervorbringung ihrer

selbst durch die Weltschöpfung vermittelt. Sie ist Wille, weil der Wille das sich selbst bestimmende Prinzip ist, sie ist Wille einer absoluten Persönlichkeit, weil nur der Geist in dem Sinne die Macht seiner selbst ist, daß er im Wirken nicht außer sich kommt, sondern in seinem Hervorbringen in sich zurückkehrt, und sich seiner selbst bewußt wird, d. h. sich selbst erzeugt.

5) Darin erweist sich die schöpferische Freiheit Gottes, daß er nicht nur die absolute Ursache der Welt, sondern vielmehr die absolute Ursache seiner selbst ist, so daß er nicht wie der menschliche Geist ein an sich bestimmtes Wesen zur Voraussetzung seiner Thätigkeit hat, sondern nur ist, indem er sich schlechthin hervorbringt.

6) Und wenn Gott Einer und derselbe ist, so wird auch der Begriff Einer und derselbe seyn, den er durch die Schöpfung der Natur und der Geisterwelt in seinen besondern Momenten und Einheiten, durch die Erzeugung seiner selbst in der absoluten Totalität seiner Idee hervorbringt.

7) Wie sich mithin Gott die Idee seiner selbst durch sein Bewußtseyn von der Welt vermittelt, so haben auch wir uns durch die fortschreitende Erkenntniß der Weltschöpfung unser Wissen von dem absoluten Geiste zu vermitteln.

8) Die Wissenschaft der Metaphysik aber hat als Wissenschaft der objektiven Vernunft die Momente der göttlichen Weltschöpfung in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu begreifen, in welcher sie durch den Begriff des absoluten Willens bestimmt werden.

9) Und da der der Weltschöpfung und der Selbsterzeugung Gottes vorauszusetzende göttliche Wille Einer und derselbe ist, so wird die Idee Gottes dem Begriffe der Weltschöpfung nicht vorausgesezt, sondern sie wird durch die Bestimmungspunkte der leztern von Stufe zu Stufe erkannt.

Anmerkung zu 1. Wenn die ihrem Inhalte nach allgemeinste Wissenschaft die Totalität des Seyns zu begreifen hat, so wird ihr Prinzip die sich durch Alles bestimmende Einheit der Welt seyn.

Das Prinzip der Metaphysik ist mithin kein logisches Prinzip, sondern die objektive Vernunftwissenschaft hat die Wissenschaft des subjektiven Denkens oder die Logik zu ihrer Voraussetzung, um in ihrem Erkennen die ihr immanente wesentliche Vernunft in ihrer Verwirklichung zu begreifen.

Das Prinzip des logischen Denkens oder das reine Selbstbewußtseyn ist nicht das Prinzip des Seyns, durch dessen Selbstbewegung die Sphären des Seyns — und des mit ihm übereinstimmenden Erkennens — die Sphäre der Natur und des Geistes — hervorgebracht werden.

Dieses schlechthin allgemeine Prinzip wird in der Form des logischen Begriffs erfaßt, wenn es als das sich durch seine Besonderung mit sich selbst zusammenschließende oder vermittelnde Prinzip gedacht wird.

Aber das logische Denken dieses voraussetzungslosen Prinzips ist nicht das objektivirende Thun, durch welches es sich realisirt, und sich durch seine Objektivirung in die subjektive Allgemeinheit seiner selbst erhebt. Es folgt ferner aus dem Begriffe des schlechthin allgemeinen Prinzips, daß nicht die subjektive Allgemeinheit des individuellen, sondern die absolute Allgemeinheit des Urgeistes die Idee ist, in der es sich in seiner höchsten Wahrheit erfaßt, so daß die individuellen Geister nur Vermittlungspunkte des absoluten Geistes sind, der sich im Verhältnisse zu seiner Schöpfung seiner selbst bewußt wird.

Zu 2. Unbegriffen bleibt die Natur und der Geist durch

das zu Grunde liegende Seyn oder Ansichseyn, weil das Ansichseyn oder das Wesen durch das Seyn vermittelt ist, und daher dieses als sein Andersseyn zu seiner realen Voraussetzung hat. Das Seyn selbst aber ist wesenlos, d. h. es ist nicht an sich, Was es ist (der Geist ist vielmehr an sich, Was er wird, und darum bestimmt er sich aus innerer Allgemeinheit), sondern es ist durch ein Anderes, Was es ist, und dieses Andere ist das nichtseyende wahrhaft voraussetzungs- und bestimmungslose, aber eben deßhalb sich selbst bestimmende Prinzip des Seyns, welches durch die unmittelbare Bestimmung seiner selbst wird, d. h. aus dem Nichtseyn in das Seyn übergeht; und das Gewordene ist in seiner Unmittelbarkeit ein Seyendes.

Zu 3. Das nicht seyende, d. h. nicht gewordene, sondern schlechthin durch sich selbst seyende, d. h. sich selbst hervorbringende Prinzip als seynkönnendes Prinzip, d. h. als Möglichkeit oder Macht des Seyns zu denken, ist der positive Begriff seiner Voraussetzungs- und Verhältnißlosigkeit.

Zu 4. Sey es nun, daß man, um den regressus in infinitum von Wirkungen zu Ursachen zu schließen, eine unbedingte Ursache annimmt, oder daß man die Kausalreihe in der Form eines geschlossenen Kreises anschaut, den man, um ihn nicht mittelpunktlos zu denken, auf Ein Prinzip zurückführt — immer wird die unbedingte Ursächlichkeit, in der man die bedingten Ursachen oder die Glieder der Wechselwirkung begründet denkt, auf die Gesammtheit des endlichen Seyns bezogen und darum nothwendig wirkend vorgestellt. So wenig das endliche Seyn — unter welcher Bestimmung nach jener Denkweise die geistige wie die natürliche Welt begriffen wird — so wenig das endliche Seyn als bloße Vermittlung

freier sich auf sich beziehender und in diesem Sinne unendlicher Ursachen begriffen wird, so wenig wird nach jener Ansicht die unbedingte Ursache der Welt wissenschaftlicher Weise als freies sich im Verhältnisse zu der Welt auf sich selbst beziehendes Prinzip gedacht.

Ein Beispiel einer freien unendlichen Ursache ist der individuelle Geist in dem Verhältnisse zu seinem Leibe, den er als ansichseyender Geist oder als menschliches Wesen zwar verursacht, aber aus seiner Wirkung oder seinem Produkt (die Seele [vielmehr das Wesen der Seele] bildet sich ihren Leib) in sich oder in seine Subjektivität zurückkehrt, sich im Verhältnisse zu seiner Objektivirung (seiner Leiblichkeit) seiner selbst bewußt wird, und in dieser ideellen Einheit mit sich selbst (d. h. mit seinem Wesen) seine reale Voraussetzung (seinen Leib) zum Organe seiner immanenten Selbstbestimmung oder Selbsterzeugung herabsezt.

Nicht das Seyn, sondern das Nichts ist bestimmungs- und voraussetzungsloses Prinzip. Wenn nun aber nicht aus Nichts Nichts werden oder vielmehr Nichts nicht Nichts seyn soll, so wird das nichtseyende Prinzip schöpferisches Prinzip seyn, d. h. es wird als die Macht und die Freiheit zu seyn gedacht werden müssen.

Diese schöpferische, d. h. das Seyn aus dem Nichts hervorbringende Ursache ist Wille, aber nicht individuell gewordener, und, in seinem Gewordenseyn an sich seyender, sondern allgemeiner, Alles bestimmender Wille.

Durch die Selbstbestimmung des Willens kann Alles, er selbst aber kann durch Nichts begriffen werden. Nur der Wille ist freie ursprüngliche Ursache; Was nur ist ohne sich zu bestimmen, ist gewordener objektivirter Wille, Was sich im Seyn bestimmt, ist individueller

Bestimmungspunkt des allgemeinen Willens, und Was sich selbstbewußt bestimmt, ist in seine Allgemeinheit zurückgekehrter mit sich identischer subjektiver Wille. Das Seyn ist weder an sich (d. h. wesentlich) noch durch sich (d. h. ursächlich) Was es ist, und weist mithin auf ein kausales Prinzip zurück, durch welches es geworden ist. Der aus seinem Gewordenseyn in sich zurückgekehrte Wille ist die Einheit des Seyns und des Wollens, oder er ist wesentlicher an sich seyender Wille, und der Wille, welcher durch sich und für sich wird, Was er an sich ist, ist der in seine innere Totalität zurückgekehrte, sich selbst erfassende oder wissende Wille, d. h. er ist Geist. Das Prinzip des Geistes ist an sich Geist, aber um in sich zurückzukehren, muß er sich entäußern, d. h. er muß werden, Was er als reiner Wille nur seyn kann. Das Ansichseyn oder das Wesen ist durch das Gewordenseyn oder durch das Andersseyn vermittelt, und das Fürsichwerden hat das Ansichseyn zu seiner Voraussetzung.

Zu 5. Der menschliche Geist ist wesentlich Was er will, und er will in seinem Ansichseyn Was er ist, aber er kann nur durch sich werden, was er an sich ist, sein Wesen ist nicht ein von ihm hervorgebrachtes, sondern ein seinem wirklichen Thun vorausgesetztes. Nur der göttliche Geist hat Nichts zu seiner Voraussetzung als sich selbst, d. h. seinen reinen übersеyenden Willen; — der geschaffene Geist aber kann sich nur zu Dem schaffen, wozu er geschaffen ist.

Daß aber Gott sich selbst hervorbringt (nur freilich nicht zeitlicher Weise), folgt aus dem Begriffe des Geistes, dessen Seyn seine Energie ist. Was nur ist, ohne sich hervorzubringen, ist ein nur Natürliches, Willenloses.

Zu 6. Es folgt aus dem Begriffe Gottes, daß er seine ewige Macht und Gottheit durch seine Schöpfung nicht nur endlicher, d. h. natürlicher, sondern vermittelt durch diese Weise, unendlicher Weise offenbart. Wenn sich aber Gott durch die Schöpfung unendlicher Weise offenbart, so offenbart er sich in der Wahrheit seiner Idee oder ebenbildlich (nicht nur vorbildlich wie in der Natur), und er bringt durch die Schöpfung denselben Begriff hervor, durch dessen immanente Hervorbringung er an und für sich wird, Was er vermöge seines Begriffs werden kann und will. Die Persönlichkeiten sind die besondern Einheiten oder die individuellen Totalitäten derselben Idee, deren absolute in sich reflektirte Einheit der Urgeist ist. So gedacht bezieht sich Gott durch sein Verhältniß zu der Welt auf sich selbst, und diese absolute Einheit seiner selbst ist Gott als schöpferischer Geist.

§. II. Die Momente und Stufen der Naturschöpfung.

1) Denken wir uns den göttlichen Willen in der Voraussetzungslosigkeit, in welcher er schöpferisches, das Seyn aus dem Nichtseyn hervorbringendes Prinzip ist, so können wir sein Schaffen nicht anders als durch ein Uebergehen in das Seyn begreifen, wodurch er ein Anderes von sich sezt.

2) Doch hat man sich nicht vorzustellen, daß sich der übersetzende Wille mit Einemmale in sein äußerstes Gegentheil übersezt, wiewohl dieses Anders- oder Sich-ungleich-werden die allgemeine Form jedes qualitativen Fortschreitens ist. Vielmehr sind die Elemente stufenweise Uebergangsmomente, durch welche der sich aktualisirende Wille zu seiner Verwirklichung in den bestimmten Formen des Daseyns hindurchgeht.

3) Dieses Sich-äußerlich-werden oder Sich-objektiviren des schaffenden Willens ist aber nur die Voraussetzung seiner Rückkehr in sich und seines sich subjektiv Bestimmens.

4) Seine allgemeine Subjektivität ist das Licht: die Seele der Natur; und die besondern Daseynsstufen sind durch das allgemeine Verhältniß des subjektiven Prinzips zu dem objektiven Seyn vermittelt, nicht aber verursacht.

Wenn sich der schaffende Wille im Lichte im Gegensatze zu seinem objektiven Gewordenseyn subjektivirt, so ist er in jener Bestimmung zwar die formelle, und in dieser die materielle Voraussetzung der Naturdinge oder Wesen. Aber jene sind so wenig Produkte dieser Voraussetzungen, daß sie vielmehr neue Hervorbringungen des schaffenden Willens sind, der sich in denselben konkret, d. h. in der Einheit von Form und Inhalt bestimmt.

5) Wird diese Einheit objektiv gesezt, so entstehen jene Gestaltungen, deren Eigenthümlichkeit, Was sie ist, in seyender Bestimmtheit ist.

Ist aber die Einheit von Form und Inhalt subjektiv wirklich, so wirkt der Wille in dem Seyn entweder nur in der Bestimmung des Bildungstriebes, oder der Prozeß der Gestaltung geht in sich zurück und hat ein Selbstgefühl zum Resultate.

Diese leztere Daseynsweise ist die höchste Form, in welcher der Begriff des schaffenden Willens in der Bestimmung der Stufe wirklich werden kann.

6) Erst in der durch die ganze Naturschöpfung vermittelten Hervorbringung des menschlichen Wesens ist der Wille des Schöpfers subjektiv und an sich in der Totalität des Begriffs gesezt, den er in der Natur in seinem Andersseyn und stufenweise auseinandersezt.

In dieser Einheit seines Begriffs mit seinem Seyn ist der Mensch geistiges Wesen, und er ist diese Einheit nicht

nur an sich, sondern für sich, weil er sich als diese persönliche Einheit erfaßt oder weißt.

7) Sind nun aber die Momente und Stufen der Natur nur die Uebergangs-, Durchgangs- und Vermittlungspunkte zu der Schöpfung des menschlichen Wesens, so ist dieses nicht nur in dem Sinne der Schluß der Schöpfung, daß es nur die konkrete, in sich reflektirte Einheit von Dem wäre, was in der Natur von Moment zu Moment auseinandergesezt ist, sondern das menschliche Wesen ist die Wahrheit der Natur, weil der nach Gott geschaffene Mensch der Anfang einer höhern geistigen Schöpfung ist, von welcher die Natur nur die Voraussetzung ist.

8) Das Prinzip des Seyns könnte das ihm durch seine Verwirklichung gewordene Seyn nicht zur Voraussetzung seiner Rückkehr in sich selbst machen, wenn es nicht der absolute Wille wäre, der sich die Verwirklichung seiner selbst zum Geiste oder zur Persönlichkeit durch sein weltschöpferisches Wollen vermittelt.

Ein Prinzip des Seyns, das nicht Wille — und der Wille ist seinem Begriffe nach Prinzip der Persönlichkeit — eine bloße Potenz des Seyns würde in ihr Werden übergehen, oder sie würde in ihr Gewordenseyn entäußert.

Um daher die Stufenfolge der Schöpfung, die eine immer höhere und vermitteltere Position des Einen Begriffs beweist, zu begreifen, muß man sich zu der Idee einer der Weltschöpfung analogen immanenten Selbsterzeugung des absoluten Willens (d. h. des schöpferischen Geistes) erheben, durch welche er an und für sich oder urbildlich die Wahrheit des Begriffs wird, die er durch die Weltschöpfung vorbildlich und ebenbildlich wird.

9) Nur ein Prinzip, das an sich Geist ist, kann die Natur zum bloßen Verwirklichungsmittel seiner Rückkehr in seine subjektive Allgemeinheit herabsetzen. Aber der mensch-

liche Wille, in welchem es sich erfaßt, ist nicht der Schöpfer seiner selbst, sondern er kann sich nur zu Dem machen, was er an sich ist. Der individuelle Wille weist mithin selbst auf den schöpferischen Geist zurück, und ein Prinzip, welches an sich Geist ist, ist dieses absolute Prinzip nur, indem es Prinzip seiner selbst oder Prinzip einer absoluten Persönlichkeit ist.

Wenn nun die Selbsterzeugung des absoluten Willens oder sein Sich-persönlich-bestimmen, im Verhältniß zu seiner weltschöpferischen Thätigkeit begriffen wird — so wird dieses Verhältniß Gottes zu der Welt ein solches seyn, daß er sich in der Beziehung auf die Welt auf sich selbst bezieht, und sein transeuntes Wollen, wodurch er die Welt schafft, zur Voraussetzung seines reflexiven Wollens macht, wodurch er sich selbst erzeugt.

10. Die Schöpfung Gottes unterscheidet sich von seiner Selbsthervorbringung dadurch, daß er im Schaffen nicht sich selbst, sondern ein Anderes von sich sezt. Wenn wir nun den voraussetzungslosen Willen Gottes, welchen wir nach Außen als das Prinzip der Welt, in seiner Beziehung auf sich selbst aber, oder in seinem reflexiven Wollen, als das Prinzip der göttlichen Existenz erkannt haben, aus dem Nichtseyn in das Seyn übergehen lassen, so wird eben damit verneint, daß Gott selbst in das Seyn übergeht. Und sogar der schaffende Wille Gottes bestimmt sich nach unserer Ansicht nur seyend, um vermittelt durch das Seyn in sich zurückzukehren und an sich und für sich zu werden, Was er als überseyendes Prinzip nur werden kann. Je realer und vermittelter aber die Bestimmungspunkte des göttlichen Schaffens sind, desto entschiedener erweisen sie durch ihr Leben, ihr Insichseyn oder ihr Fürsichseyn ihre Unterschiedenheit von Gott und ihre Selbstständigkeit. Gott selbst aber wird sich dadurch, daß er sich in einer Welt von selbstständigen, freien Geschö-

pfen offenbart, seiner absoluten Existenz bewußt, deren Hervorbringung er sich durch die Weltschöpfung nur vermittelt.

Anmerkung zu 1. Es kommt zunächst darauf an, die allgemeinsten Momente der Weltschöpfung und das allgemeinste Verhältniß Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt zu begreifen.

Wenn nun Gott nicht angefangen hat zu schaffen, sondern wenn sein Wille das anfanglose Prinzip des Seyns und sein Schaffen, d. h. sein reales Wollen, ein ewiges Thun ist, so sind die Momente der Schöpfung die Bestimmungspunkte seines schöpferischen Willens, durch welche und in welchen er (nach Außen) wirkt und sich offenbart.

Zu 2. Und wenn der voraussetzungslose Wille nicht nur formelles, sondern ebensosehr materielles Prinzip, d. h. nicht nur weltbildende, sondern weltschöpferische Ursache ist, so werden die Grundanfänge oder die Elemente der Welt die unmittelbaren Bestimmungen seyn, in denen er sich aus dem Nichtseyn in das Seyn übersezt.

Zu 3—4. Wäre nun der schöpferische Wille nicht freie unendliche Ursache des Seyns, so würde er in seinem Verwirklichtseyn seine Möglichkeit verlieren. Er ist aber nur unendliches Prinzip, indem er sich im Verhältniß zu seinem real Gewordenseyn in sich vertieft, um sich actu ideell oder subjektiv zu bestimmen.

Aber diese existirende Idealität bezieht sich auf das Seyn, in Verhältniß zu welchem sie sich als das formelle, d. h. Form bestimmende Prinzip der Natur manifestirt.

Zu 5. Vermittelt durch diese allgemeinen Voraussetzungen der Schöpfung, kehrt der Wille in seine Potenzialität zurück, um seinen Begriff in eigenthümlicher Bestimmt-

heit zu individualisiren. Die strengste in mathematischer Gesetzmäßigkeit realisirte Form bestimmt sich in den Gebilden dieser Stufe.

Aber durch diese Verendlichung ist sich der Wille in concreto ungleich geworden, und während die materiellen Voraussetzungen des konkreten Seyns nur im Prozesse sind, Was sie sind, und daher kein eigenthümliches Daseyn haben, ist auf dieser Stufe der Prozeß in der Form erloschen oder entäußert.

Darum ist sie aber auch nur die Vorstufe zu jener Schöpfung, in welcher der Begriff des Ganzen in konkreter Besonderheit existirt und in organischer Gestaltung als immanenter Bildungstrieb wirkt.

Wiewohl der schaffende Wille in dieser mittleren Stufe seines Hervorbringens in einer seinem Begriffe angemessenern Form gesezt ist, so ist er doch noch nicht in der ihm eigenthümlichen Bestimmung wirklich, d. h. er wirkt nur plastisch, ohne sich wollend zu verhalten.

Diese lezte Unangemessenheit seines Gesezтseyns zu seiner Bestimmung zu überwinden, schreitet das Prinzip des Seyns zu der Schöpfung der beseelten Naturwesen fort, deren individuelles Insichseyn die höchste Stufe des Naturlebens bezeichnet, dessen subjektive Bestimmungspunkte sie sind.

Zu 6—7. Aber dieses individuelle Insichseyn ist nicht in seine subjektive Totalität reflektirter seiner selbst bewußter Wille, vielmehr manifestirt sich der schaffende Wille selbst in der Bestimmtheit der höchsten Stufe des Naturlebens nicht in der Wahrheit seines Begriffs, sondern in seinem Andersseyn und in der Bestimmung individueller Besonderheit. Erst in dem Menschen offenbart sich der schaffende Wille in der Beziehung

auf seine immanente oder urbildliche Selbstbestimmung in subjektiver Allgemeinheit oder ebenbildlich.

Jede höhere Stufe ist eine neue Position des schaffenden Willens, und je vermittelter durch die vorhergehenden Verwirklichungsmomente die Rückkehr in seine Potenzialität ist, durch welche er sich seyend bestimmt, desto realer und seinem Begriffe angemessener ist die Daseynsstufe, in deren Form er seine Subjektivität objektivirt.

Zu 7. Das menschliche Wesen ist nur darum ein übernatürliches, weil seine Schöpfung durch die ganze Natur vermittelt ist, so daß sich der schaffende Wille in der Hervorbringung des Menschen nicht mehr nur im Andersseyn, sondern als Das offenbarte, was er an sich ist.

Zu 8 — 10. So gedacht ist der Wille das Tiefste und Höchste, das Prinzip und der Schluß — und die Natur ist nur die Vermittlung, durch welche das Prinzip des Geistes — die freie, d. h. voraussetzungs- und verhältnißlose Macht zu seyn — in sich zurückkehrt, um im Wollen zu seyn — worin es seine wesentliche Freiheit — und durch sein Wollen nicht nur an sich, sondern ebensosehr für sich zu seyn — worin es seine geistige Freiheit hat.

Aber das Prinzip des Geistes oder vielmehr der Geisterwelt, in der es seinen Begriff in subjektiver Totalität hervorbringt, wird nur darum in seiner Verwirklichung nicht entäußert, weil es an und für sich oder persönlich die absolute Einheit der Idee wird, die es im Gegensatze der Weltschöpfung nach ihren besondern Momenten oder Einheiten objektivirt.

Wäre das Prinzip der Welt nicht der Wille einer absoluten, sich im Schaffen auf sich selbst beziehenden Persönlichkeit, so würde es haltungslos in das Seyn

übergehen, statt sich die Rückkehr in sich selbst durch die stufenweisen Positionen seines Begriffs zu vermitteln. Und nur ein Prinzip, welches an sich Geist ist, kann sich zum fürsichseyenden Geist bestimmen. Aber das Prinzip, das an sich Geist ist, ist als solches der Wille einer absoluten Persönlichkeit, welche nur darum das Prinzip alles Seyns ist, weil sie die Freiheit von der Welt und die selbstbewußte Einheit ihrer selbst ist.

§. III. Das menschliche Wesen ist als der Schluß der Naturschöpfung der Anfangspunkt einer geistigen Welt.

1) Das von Gott Geschaffenwerden ist die Voraussetzung des Sich-selbst-schaffens.

Die Existenzen der Natur affirmiren ihr Geschaffenwerden durch ihre Eigenthümlichkeit, durch ihr Leben, und durch ihr Insichseyn, und erweisen eben damit ihre Unterschiedenheit von dem Schöpfer und ihre Selbstständigkeit. Würde ein Wesen nur geschaffen, ohne sich selbst zu schaffen, so wäre es reines, von seinem Hervorbringer ununterschiedenes Produkt, oder es wäre vielmehr immanente Bestimmtheit seiner selbst; — und Dieß ist die Ansicht des Pantheismus.

2) Würde sich aber der Mensch selbst schaffen, ohne geschaffen zu werden, so wäre er das voraussetzungslose Prinzip selbst, welches, wie wir gesehen haben, nur der Wille einer absoluten Persönlichkeit seyn kann.

3) Sofern das unmittelbare Sich-selbst-schaffen des Menschen nur ein Reproduziren seines Geschaffenwerdens seyn kann, so ist das Urbewußtseyn, in welchem der Mensch sein Wesen inne wird, das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott. Da sich der göttlich geschaffene Mensch in seinem Sich-selbst-bestimmen seines Wesens bewußt wird, so ist das

Urbewußtseyn subjektiv ebensosehr ein Bewußtseyn der Freiheit, wie es wesentlich ein Bewußtseyn der Abhängigkeit ist, und es ist mithin die Einheit von Beidem.

4) In dieser substanziellen Einheit mit Gott wird das Urbewußtseyn durch dieselbe Vermittlung seines Wesens und in demselben seines göttlichen Schöpfers inne, durch welche sich Gott als Schöpfer des Menschen offenbar wird.

Aber für dieses substanzielle Bewußtseyn, welches sich noch nicht in den Unterschied des Wesens, der Subjektivität und der Objektivität zersezt hat, ist die gegenständliche Welt etwas nur Accidentelles, durch deren Mannigfaltigkeit es sich nur der Einheit seines Wesens bewußt wird.

5) Weil sich mithin der Urmensch in diesem substanziellen Verhältnisse zu Gott noch nicht in dem Unterschiede seines Selbstbewußtseyns, seines objektiven Bewußtseyns und seines Gottesbewußtseyns zu Dem gemacht hat, was er in der Bestimmtheit des Wesens nur seyn kann, so ist er in diesem Ansichseyn nicht Geist, sondern nur Prinzip des Geistes. Denn der Geist ist die durch den Gegensatz des objektiven und subjektiven Bewußtseyns vermittelte fürsichseyende Einheit mit Gott, welche der Urmensch in der Bestimmung des Wesens nur an sich, oder in einem mit seinem Ansichseyn identischen Fürsichseyn ist.

6) Indem nun aber der Urmensch seinen Willen als das Prinzip erfaßt, durch dessen Aktualisirung eine geistige Welt geschaffen wird, negirt er, um die fürsichseyende Einheit des Geistes zu werden, die substanzielle Einheit seiner Momente, in welcher er in der Bestimmtheit des Wesens gesezt ist, und macht sein Wesen zur bloßen Voraussetzung seines subjektiven Wollens, welches an seiner ihm durch sein einseitiges Fürsichwerden äußerlich gewordenen Objektivität seinen Gegensatz hat.

7) Diese Negation, durch welche der Urmensch das

Gegentheil von Dem wird, was er gewesen ist, erscheint als eine Unthat, weil er sich nur in der Besonderheit seiner Subjektivität setzen kann, um die substanzielle Einheit mit Gott aufzuheben.

8) Durch die Aufhebung dieser Einheit wird der Mensch dem Urbewußtseyn, in welchem er sich im Gegenscheine der Naturschöpfung seines Wesens, in seinem wesentlichen Bewußtseyn aber Gottes bewußt wurde, entsezt; — und durch diese Erhebung seines Eigenwillens hat er sich zwar zu sich selbst befreit, aber seine Freiheit ist weder die verwirklichte Freiheit des fürsichseyenden, noch die wesentliche Freiheit des ansichseyenden Subjekts.

9) Es folgt aus dem Begriffe des absoluten Geistes, daß sein Schaffen weder angefangen hat, noch aufhört, sondern daß die seiner Selbsterzeugung analoge Weltschöpfung ein ewiges Thun ist, in welchem der Bestimmungspunkt, durch welchen er sich als Schöpfer des menschlichen Wesens offenbart, von jener Offenbarung, durch welche er seine Schöpfung als Hervorbringer des menschlichen Geistes vollendet, zwar die immanente, nicht aber die zeitliche Voraussetzung ist.

10) Für den absoluten Geist gibt es keine Vergangenheit, die er geschaffen *hätte*, oder eine Zukunft, die noch nicht geschaffen wäre. In einem solchen Fortschreiten seines Schaffens würden die vorausgesezten Schöpfungen unwirklich, damit die künftigen wirklich würden; und nur für endliche Geister sinkt das Hervorgebrachte zu einem durch ihr Wollen unbestimmten Gewordenseyn hinab, während für ihre (endliche) Gegenwart oder Wirklichkeit das Zukünftige ein nur Mögliches ist, welches sie durch die Energie ihres Willens erst zu verwirklichen haben.

11) Darum ist diese endliche Gegenwart, in welcher die sich durch die Geschichte entwickelnden Individuen in der

Mitte zwischen dem Gewordenseyn der Natur, welche in dieser Daseynsweise eine räumliche Welt ist, und zwischen dem Werden einer durch die Zeit hervorzubringenden geistigen Welt stehen, nur der Uebergang von dem vorzeitlich gesezten menschlichen Wesen zu der überzeitlichen, ewigen Wirklichkeit des Geistes.

Der in der Bestimmtheit des menschlichen Wesens geschaffene Urmensch aber ist der vorzeitliche Anfangspunkt der zeitlichen, d. h. geschichtlichen Entwicklung der Menschheit.

12) Prinzip der Zeit, d. h. des Werdens wurde er aber nur durch die Scheidung oder vielmehr Umkehrung der Momente seiner Persönlichkeit. Denn das Werden sowohl des Einzelnen wie der Menschheit ist nichts Anderes, als die successive Entäußerung in das objektive Bewußtseyn, und die stufenweise Rückkehr in sich selbst; so zwar, daß die besonderen Zeiten durch die besonderen Verhältnisse der Momente des Geistes bestimmt werden.

13) Und ebenso ist die Erscheinung der räumlichen Welt eine nothwendige Folge von dem Heraustreten des Urbewußtseyns aus der Einheit mit Gott, in welcher es sich seiner selbst in der Integrität seiner Substanz, und der Natur in dem Prozesse ihres Geschaffenwerdens bewußt wurde.

Erst der subjektiven endlichen Gegenwart des über sein Wesen hinausgegangenen in seine Besonderheit reflektirten Selbstbewußtseyns erscheint die Natur räumlich, sein Wesen aber als die immanente Voraussetzung einer Zukunft, deren Momente es erst hervorzubringen hat.

Diesen Gegensatz des Fürsichseyns, des Gewordenseyns und des Ansichseyns als die Vermittlung zu betrachten, durch welche die ursprüngliche, unzersezte Einheit in der Bestimmtheit des Geistes wiederhergestellt wird, ist die wahrhaft teleologische Betrachtungsweise des der zeitlichen Ent-

wicklung vorangegangenen Abfalls von der vorzeitlichen substanziellen Einheit.

Anmerkung. Wenn auch in dem göttlichen Schaffen das (zeitliche) Nacheinander und das (räumliche) Außereinander der Momente und der Stufen der Natur aufgehoben ist, so ist doch der Unterschied des sich Objektivirens und des sich im Verhältnisse zu dem ihm gewordenen Seyn in seine allgemeine Subjektivität Reflektirens ein dem Prozesse der Schöpfung immanenter und nothwendiger Unterschied, und die im Verhältniß zu jenem Urgegensatz geschaffenen konkreten Dinge und Naturwesen sind die individuell und somit selbstständig gewordenen Positionen des schaffenden Willens, die um so höher sind, je mehr ihr reales Gewordenseyn durch die Idealität ihres sich formell bestimmenden subjektiven Prinzips aufgehoben und in dieses zurückgenommen ist. Die höchste Stufe des seinen Begriff durch die Naturschöpfung nicht an und für sich, d. h. nicht in der Wahrheit seiner Idee, sondern im Andersseyn hervorbringenden absoluten Willens ist die Schöpfung der beseelten Naturwesen, deren Prinzip nicht wie in dem vegetativen Leben in den Bildungsprozeß entäußert, sondern aus seinem plastischen Wirken in sich gekehrt ist, und sich seiner Besonderheit unmittelbar bewußt wird*).

Wenn man nun annimmt, das menschliche Wesen seye in dem Sinne der Schluß der Natur und die Voraussetzung einer geistigen Welt, daß es die durch Aufhebung des Andersseyns, in welchem der Begriff in der Natur entäußert ist, gewordene Einheit des Begriffs mit sich selbst und in diesem Sinne die Wahrheit der

*) D. h. sich empfindend und vorstellend, nicht aber denkend oder geistig seiner selbst bewußt wird.

Natur ist, so ist das menschliche Wesen nicht die neue Schöpfung des absoluten Geistes, welche durch die Naturschöpfung nur vermittelt ist.

Ist aber die Naturschöpfung nur der Uebergang zu der Schöpfung des Geistes, so ist der Geist weder aus der Natur entstanden noch ist er nur ihre in sich reflektirte Einheit, sondern er hat den Begriff des göttlichen Willens zu seinem schöpferischen Prinzip, der sich die Schöpfung des menschlichen Wesens durch die objektive Natur und im Verhältniß zu derselben durch die menschliche Natur selbst vermittelt.

Sonach ist die Schöpfung der menschlichen Natur durch die ganze Naturschöpfung vermittelt, so sehr, daß alle Aktionen des schaffenden Willens, deren Resultate in den Momenten und Stufen der Natur auseinandergesezt sind, sich in der Schöpfung des menschlichen Seyns, in welchem sich der weltschöpferische Prozeß konzentrirt, vereinigen, aber dieses konkrete Seyn ist nur die Vermittlung des Wesens, in dessen Bestimmtheit der schaffende Wille an sich wird, Was er in seiner freien Macht nur werden kann.

Der in sein Wesen zurückgekehrte Wille bestimmt sich durch sein Fürsichwerden zu einem Urbewußtseyn, in welchem er sich der Natur im Prozesse ihres Geschaffenwerdens, und durch die Natur seines göttlichen Schöpfers inne wird.

Aber Was er durch die Aktualisirung seines subjektiven Wollens und mithin durch die Scheidung seines Fürsichseyns von seinem Ansichseyn werden kann, ist er nicht und weißt er nicht, und das Bewußtseyn dieses Nichtseyns, aber Werdenkönnens wird zum Trieb, jene substanzielle Einheit mit Gott zu negiren, und gleich Gott zu werden.

Durch dieses einseitige sein Ansichseyn negirende Fürsichwerden wird das Wesen des Willens (zu einem gewesenen) zur Voraussetzung, welche die nicht wirkliche, sondern seyn sollende Bestimmung des Willens ist, das Seyn des subjektiven Willens aber wird ihm durch sein In-sich-zurückkehren und sich von demselben Scheiden zu einem äußerlichen, gegenständlichen.

Durch diese That wird der Urmensch der Ausgangspunkt einer Entwicklung, durch welche der Gegensatz des natürlichen Gewordenseyns zu dem Fürsichseyn und des Fürsichseyns (des Eigenwillens) zu dem Ansichseyn (der göttlichen Bestimmung) von Stufe zu Stufe aufgehoben werden soll, aber um nach jeder Weise aufgehoben werden zu können, in jeder möglichen Form hervortritt.

Daß das Urbewußtseyn ein unendlich Anderes war als unser örtlich und zeitlich oder national und geschichtlich vermitteltes Bewußtseyn, folgt schon daraus, daß der Urmensch Nichts zu seiner Voraussetzung hatte, als die Natur, oder wenn man ihn nicht aus der Natur hervorgehen lassen will, den schaffenden Willen Gottes, der sich zu der Schöpfung wie das Nichts zu dem werdenden Seyn oder positiv als produktive Einheit des Seyns verhält.

Wenn nun ferner die allmälige Entwicklung unseres Bewußtseyns nichts Anderes zum Zweck hat, als die Zurückführung des Seyns in unser Wesen, damit es zu einem Erkannten und zur Bestimmtheit unseres Innern werde, dann ist die Folgerung, daß der Urmensch an sich diese Einheit seines Fürsichseyns mit seinem natürlichen Seyn und durch seine Natur mit der Objektivität gewesen seye, darin begründet, weil der Geist Nichts für sich werden kann, als Was er an sich ge-

wesen ist, und weil der Ausgangspunkt der Geschichte nicht in einem besonderen Verhältnisse seiner Momente, im Allgemeinen aber nicht in der Bestimmtheit seiner Momente geschaffen seyn konnte, in welcher er als Kind geboren und erzogen worden wäre.

Ebensowenig ist zu leugnen, daß unser endliches Bewußtseyn die Welt nicht in der Wahrheit erkennt, in welcher sie von Gott geschaffen wird. Aber der in der wesentlichen Totalität des schaffenden Begriffs gesezte, seines göttlichen Schöpfers sich unmittelbar bewußte und mit ihm vereinte Urmensch sollte die Natur anders als wesentlich in dem Prozesse ihres Geschaffenwerdens angeschaut haben? Sollte für ihn dieses räumliche Außereinander gewesen seyn, da er sich noch nicht wie wir zeitlich entwickelte, sondern in der Integrität seines geistigen Wesens Alles in Einem Bewußtseyn war?

Der Wechsel unseres Bewußtseyns entsteht nur dadurch, weil wir successiv werden sollen, Was wir nicht sind, und wir sind nicht, Was wir seyn sollen, weil wir das Gegentheil von dem göttlichen Ebenbilde sind, welches der Urmensch gewesen ist.

Das Hellsehen der magnetischen Somnambülen, für welche die Räumlichkeit in gewissen Schranken aufgehoben ist, beweist die Idealität der Seele oder ihre Freiheit von der Natur. Aber die Ekstase der Somnambülen ist das In-sich-zurückkehren der in bestimmter Weise von der Welt schon zu sich selbst befreiten Seele.

Daß Urbewußtseyn dagegen ist die wesentliche nicht subjektiv vermittelte Freiheit von der ganzen Natur, und indem sich in der substanziellen Einheit desselben die Seele von ihrer Leiblichkeit noch nicht getrennt hat, so ist es an sich die Idealität oder die Freiheit von dem natürlichen Seyn.

Das Räumlichwerden der Natur entsteht dem Urbewußtseyn erst mit dem Körperlichwerden seiner eigenen Leiblichkeit, indem durch die Negation seiner wesentlichen Bestimmtheit das in der Einheit seiner Subjektivität mit seinem Wesen aufgehobene idealisirte Seyn, durch die Zersetzung dieser substanziellen Einheit zu einem gesezten reellen wird *).

Wer sich übrigens dieses Aufgehobenseyn des Materiellen in der Bestimmtheit des Wesens, welches die Voraussetzung — oder das durch das Herausgesezтseyn der materiellen Welt vermittelte Aufgehobenwerden derselben in der Bestimmtheit des konkreten Geistes — welches das Ziel der Geschichte ist — nicht denken kann, der sehe zu, auf welche andere Weise er das Werden und Verschwinden der Materie sich begreiflich mache. Und wenn man die Materie verewigt, und mithin auch die Befreiung des Geistes von der materiellen Welt leugnet, so sollte man erwägen, daß die Materie nichts Substanzielles, sondern ein Gewordenes, Accidentelles ist, welches ein übernatürliches Prinzip voraussezt, durch das es geworden ist, und in dessen Geistigkeit es wieder zurückgenommen werden kann.

In Betreff der ursprünglichen Bestimmung des Menschen führen wir noch die Worte eines Forschers an, dessen spekulatives Verdienst von allen Kennern hochgeschäzt wird.

Man verkennt (sagt Baader in dem ersten Hefte

*) So weist die Zersetzbarkeit des Menschen (nach Seele und Leib) auf die Versetzung dieser Momente zurück, durch welche §. III, 12 das Wesen der Seele zu einem nur vorausgesezten, und das im Wesen ursprünglich aufgehobene natürliche Seyn zu einem gesezten (äußerlichen oder materiellen) gemacht wurde, so daß das subjektive Prinzip sein Wesen nur noch successiv (zeitlich) durch die Ueberwindung seiner Sinnlichkeit verwirklichen kann.

der spekulativen Dogmatik), man verkennt den Menschen, wenn man ihn entweder für einen bloßen Bestandtheil oder für ein Geschöpf der Welt selbst ausgibt und hält, oder ihn höchstens als Weltbild gelten läßt, in welchem die Welt zu sich selber gekommen ist, nicht aber als Gottesbild in der Welt oder für sie anerkennt (wornach also der Mensch nicht sowohl μικροκοσμος als vielmehr μικροθεος ist), oder endlich, wenn man den Menschen überschäzt, und seine Inferiorität gegen Gott oder seine Geschaffenheit leugnet, welche mit seiner Superiorität über alle Kreaturen zugleich und darin besteht, daß er das alleinige Geschöpf ist, in welchem Gott sich in seiner Totalität manifestirt. So konnte z. B. Gott nicht früher in der Schöpfung seinen Sabbath feiern, d. h. nicht ihr inwohnend von seinem Wirken ruhen, bis der Mensch geschaffen war. Worüber ein alter Theolog bemerkt, daß das weite Universum doch zu eng war, um Gott in seiner Totalität zu fassen, und daß hiezu nur der Mensch fähig war.

Wer erkennt nicht in dieser Ansicht die Wahrheit der Idee, in welcher sich das religiöse Bewußtseyn, das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn der Welt zu Einem Lichte vereinen! Ueber die Abstammung der Menschheit von Einem Paar lese man übrigens Steffens am Schlusse seiner Anthropologie, wo er dieses wichtige Problem von der empirischen wie von der spekulativen Seite mit gleich großer Einsicht beleuchtet!

§. IV. Die natürliche Welt, die Voraussetzung der Entwicklung und Bildung des Geistes.

1) Die Natur ist ein Seyn, welches sich nicht zum Ansichseyn oder Wesen, ein Werden, welches sich nicht zum

Durchsichwerden oder zum Thun und nicht zum Fürsichseyn oder Selbstbewußtseyn bestimmt. Weil sie mithin nicht durch sich oder für sich seyender Wille ist, so weist sie auf ein Prinzip zurück, durch welches sie ist, Was sie ist.

Und dieses Prinzip ist die Wahrheit ihres Begriffs, durch welchen sowohl ihr Gewordenseyn oder ihre Räumlichkeit, wie ihre Zeitlichkeit oder ihr Werden aufgehoben, und die Einheit von beiden wirklich wird. Im Prozesse ihres Geschaffenwerdens, welches, weil es das reale Wollen des absoluten Geistes ist, ein ewiges ist, im Prozesse der Schöpfung ist die Natur so wenig ein bloßes Werden wie ein bloßes Gewordenseyn.

Vielmehr sind Seyn und Werden Momente, deren objektiv gesezte Einheit die unorganische, deren subjektiv sich hervorbringende Einheit die organische Natur ist.

Da, wie wir §. III, 1, gesehen haben, das Geschaffenwerden nur die Voraussetzung des sich selbst Schaffens ist, weil sonst der Schöpfer keine von ihm unterschiedene selbstständige Welt hervorbrächte, so sind die Sphären des Seyns und des Werdens nicht bloß die Bestimmungspunkte des schaffenden Willens, sondern sie sind die von der Existenz Gottes unterschiedenen Daseyns- und Entwicklungsformen der natürlichen Dinge und Wesen selbst.

3) In dem Begriffe der Schöpfung als einer von der immanenten Hervorbringung und Existenz Gottes unterschiedenen, aber nur durch das göttliche Schaffen realen Welt liegt das Doppelte: daß jene objektiv gesezten oder sich subjektiv bestimmenden Einheiten von Seyn und Werden ebensosehr als Positionen und Hervorbringungen des göttlichen Willens wie als selbstständige Bildungs- und Entwicklungspunkte des Naturganzen zu betrachten sind.

Im Prozesse der Schöpfung bestimmt sich der Inhalt durch die Form, und die Naturdinge oder Naturwesen sind in eben der Weise höhere Schöpfungen des universellen Prin-

zips, in welcher sie sich ihr Seyn durch ihr eignes Werden bilden, während die unorganische Natur in ihren allgemeinen Momenten einem selbstlosen Prozesse preisgegeben ist, in der Bestimmtheit ihrer konkreten Formationen aber nur Durchgangspunkt zu höheren Daseynsstufen ist, weil ihr Werden in dem Seyn aufgehoben ist, d. h. weil sich ihre Thätigkeit bloß auf die Erhaltung der Form bezieht.

Je mehr ein Naturindividuum den Prozeß, durch welchen es ist, Was es ist, durch eignen Bildungstrieb oder durch eigene Willkür zu beleben oder zu beseelen vermag, desto weniger ist es nur Durchgangspunkt der allgemeinen Kausalität des schaffenden Willens, desto entschiedener vermittelt es ihn durch die Spontaneität seiner eignen Natur und desto aktiver verhält es sich zur Außenwelt.

Ein solches Individuum ist nicht nur Moment des allgemeinen Werdens oder Gewordenseyns, sondern es ist sich selbst seine Zeit; und indem es seine Räumlichkeit durch den Prozeß seines Werdens negirt, bezieht es sich im Unterschiede seiner Organe in so bestimmter Weise auf sich selbst, daß sein materielles Seyn ein durch und durch organisirtes, und nur die Verwirklichung des sich durch seine Form organisirenden Prinzips ist.

6) Die Systeme und Organe der organischen Wesen sind, Was sie sind, nur in den bestimmten Verhältnissen, in denen sich die Individuen im Unterschiede ihrer Gliederung zu sich selbst verhalten, und sie verhalten sich nur identisch zu sich selbst, indem sie ihre Organe zu Mitteln der organischen Einheit machen, und sich aus der Totalität ihres Seyns reproduziren, ein Prozeß, der das einfache Selbstgefühl zum Resultate hat. Darum kann das organische Individuum nicht durch die Kombination von Prozessen oder Momenten begriffen werden, durch die es sich sein eigenthümliches Leben nicht bestimmt, sondern welche allgemeiner Natur sind.

7) Der Organismus ist die Einheit von Seyn und Werden, in welcher jedes Organ nur da wirkt, wo es ist, und nur da ist, wo es wirkt. In der erstern Hinsicht ist die Zeit in räumlicher Bestimmtheit gesezt, in der leztern wird die Räumlichkeit durch die Bestimmung der Zeit aufgehoben. Aber wahrhaft raumfrei sind die natürlichen Individuen nicht, weil sie nicht wahrhaft zeitfrei sind. Sie negiren durch ihre Zeit, d. h. durch ihr Werden nur ihr Seyn, nicht aber ihr Werden selbst, welche Negation des Negativen erst die wahre Freiheit von der Natur ist.

8) Die Einheit mit sich selbst, welche die Naturwesen in ihrem unmittelbaren Selbstgefühle haben, ist auf ihr sinnliches Daseyn und auf den Wechsel ihrer Empfindungen bezogen, ihre Seele ist mit ihrer Leiblichkeit unmittelbar identisch; sie sind von ihrem Seyn nur frei, weil es das Ihrige ist, oder weil sie sich in der Beziehung auf dasselbe auf sich selbst beziehen.

9) Die Eigenthümlichkeit der natürlichen Individuen hat nicht die Bestimmtheit der Persönlichkeit, weil in ihrer Natur nur die Besonderheit der Art, nicht aber die Allgemeinheit der Gattung oder des Ganzen sich bestimmt, so sehr, daß der Unterschied der Individualität ein nur unwesentlicher ist. Sie sind keine Personen, oder was Dasselbe heißt, keine Geister.

Dieß ist der Grund von der Imperfektibilität der Naturwesen, und von ihrer Vergänglichkeit. — Sie entstehen nur, damit alle durch den Begriff der Gattung mögliche Differenzen zur Existenz kommen, und weil sie das Wesen des Ganzen nicht zu ihrer immanenten Voraussetzung haben, so ist auch ihre Wirklichkeit nicht der Schluß des durch seine Aeußerung sich selbst hervorbringenden und in sich zurückkehrenden Ganzen, sondern sie setzen ihre Innerlichkeit an ihr Daseyn und zeigen durch ihr Altern und Sterben die Endlichkeit ihrer Bestimmung.

10) Daher kann man sagen, die Naturwesen seyen nur die Organe des allgemeinen Naturorganismus, der sich im Verschwinden des Einzelnen reproduzirt und erhält. Sie sind auf solche Weise in das Werden entäußert, daß sie ihr Seyn nicht zum Gegenstand ihres Insichseyns machen können, sie werden sich ihrer selbst nicht denkend bewußt, und als diese zeitlichen, einem immer wechselnden Bewußtseyn preisgegebenen Wesen sind sie jener Freiheit nicht fähig, welche der Geist erringt, indem er nicht nur wird, Was er ist, sondern sich aus innerer Totalität zu Dem macht, was er wird.

11) Der Geist macht die unmittelbare Einheit des Seyns und Werdens, an welcher er sein natürliches Leben hat, zur Voraussetzung einer durch seine ideelle Selbstbestimmung hervorgebrachten und vermittelten Einheit mit sich selbst, d. h. mit seinem (allgemeinen) Wesen.

Durch diese Einheit wird das Seyn zur Wirklichkeit (ἐνεργεια) das Werden zum Thun, und das sich Aeußern zur Rückkehr in sich selbst, in welcher der Geist seine Zeit sowohl begreift wie hervorbringt, und sich dadurch zur Ewigkeit der Idee befreit.

12) Die Naturwesen verwirklichen ihre begränzte Möglichkeit in der Wechselwirkung mit einer Außenwelt, von der sie selbst nur bestimmte Entwicklungspunkte sind, der Geist verhält sich zur Außenwelt, um sich durch seine Beziehung zu derselben seine innere Welt zu bilden, als deren Substanz er sich weiß, um durch Aufhebung alles Accidentellen oder Aeußern ihre Idee zu werden.

Anmerkung. Seyn und Werden sind Momente, von denen Keines ohne das Andere ist. Was nur wird ohne zu seyn, hebt sich selbst auf, und geht in das Seyn über, und Was nur ist, ohne zu werden, ist ein Gewordenseyn, welches dem Anderswerden anheim fällt. Die unorganische Natur ist die objektiv gesezte Einheit

von Seyn und Werden, weil der Prozeß, durch welchen sie ist, im Gleichgewichte seiner Momente gesezt ist. Wenn man auch die Materie nicht durch bloße Kräfte erklären kann, weil sich die Kraft durch das Seyn verwirklicht, so ist doch das Gewordene selbst nur dadurch ein seyendes, daß es den Prozeß, durch den es geworden ist, fixirt und das Wechselspiel entgegengesezter Aktionen, deren Resultat es ist, durch seine Eigenthümlichkeit vereint und zur Reihe bringt. Die unorganischen Gebilde sind daher ihrer Natur oder Bestimmung nach gewordene Dinge, weil sie nur durch das Aufgehobenwerden des Prozesses in der Bestimmtheit der Form sind, Was sie sind. Die Elemente dagegen sind im Prozesse, Was sie sind, ohne sich konkret zu bestimmen, und erst die organischen Naturwesen sind ihrem Begriffe nach die subjektiven Einheitspunkte von Seyn und Werden, die sich ihr zu einem besonderen Ganzen organisirtes Seyn durch einen von Innen belebten und beseelten Prozeß bilden.

Die natürliche Welt ist die allgemeine Einheit von Seyn und Werden, und die Weltdinge und Weltwesen sind die konkreten Bildungs- und Entwicklungspunkte jener allgemeinen Einheiten, so daß sie nur in dem Sinne in dem Seyn und Werden des Ganzen begriffen sind, in welchem sie sich den Ort ihres Seyns durch ihr eigenthümliches Daseyn, oder die Zeit ihres Werdens durch ihre eigenthümliche Entwicklung selbst bestimmen. Der Ort ist mithin seinem Begriffe nach das bestimmte Seyn oder Daseyn, und die Zeit ist das bestimmte Werden. Das Werden und das Seyn der ganzen natürlichen Welt aber ist durch die Verwirklichung des Prinzips bestimmt, für welches die Welt ebensosehr ist, d. h. geschaffen ist, wie sie nicht ist, d. h. geschaffen wird.

Denken wir uns das Werden des Naturganzen als

ein nothwendiges Fortschreiten, so sind die Zeiten, in welchen es sich stufenweise bildet, für die Begriffsbestimmung der Natur nicht gleichgültig, und die Geologen erforschen die Geschichte der Erde mit einem Interesse, welches auf die Einheit eines nach allen Seiten ausgebildeten Systems geht. Wenn sich der Unterschied des Nacheinanders zu einem qualitativen Unterschied bestimmt, in welchem sich die Ereignisse der Natur in der Einheit eines geschlossenen Ganzen zusammenordnen, so ist der Prozeß, in welchem die Perioden der Zeit aufeinander folgen, nicht zu ignoriren, sondern vielmehr durch die Idee des durch den Verlauf seiner Perioden vollendeten Lebens zu verewigen.

Die Zeit der Naturdinge und Naturwesen ist in der Zeit des Ganzen begriffen, aber nicht als ob sie nur Kombinationen der allgemeinen Voraussetzungen alles konkreten Seyns, der Elemente oder Grundstoffe wären, vielmehr sind die Formationen, in welchen sich der Begriff des Ganzen eigenthümlich bestimmt, höhere Daseynsweisen des Naturprinzips als jene Allgemeinheiten, durch welche es zu den konkreten Schöpfungen nur übergeht, und das Leben und Insichseyn der organischen Natur ist eine neue Welt, von welcher jene unorganischen Gebilde nur die Vorstufen sind.

In den Elementen, die in gewisser Beziehung noch geistig oder wenigstens noch nicht konkreter Natur sind, manifestirt sich das Naturprinzip in unmittelbarer Weise, und darum sind diese Allgemeinheiten auch nur Bestimmungen allgemeiner Prozesse, des elektrischen, des chemischen und des magnetischen *); — und erst in dem

*) Die Elemente sind die allgemeinen Uebergangsmomente des Naturprinzips, durch deren Prozeß es hindurchgeht, um sich in dem konkreten Daseyn in eigenthümlicher Bestimmtheit zu individualisiren, und vermittelt durch sein eigenthümliches Be-

Mineral bestimmt es sich individuell, überschreitet aber auch diese Stufe, um sich in den organischen Wesen zu entwickelter Besonderheit zu gliedern. Indem auf solche Weise die folgenden Schöpfungen durch die vorhergehenden vermittelt sind, ist die vermitteltere Eigenthümlichkeit die in sich selbst konkretere, und der organische Prozeß ist umsoweniger durch allgemeine Momente und Verhältnisse zu begreifen, je tiefer das Prinzip der Individualität ist, welches sich durch denselben die Einheit mit sich selbst vermittelt. Das menschliche Wesen ist in dem konkretesten Seyn individualisirt, weil sich das Prinzip des Ganzen in ihm in der ursprünglichen Allgemeinheit seines Begriffs erfaßt. Aber ebendeßhalb ist das menschliche Wesen naturfrei, und weder nur bestimmter Bildungs- noch bestimmter Entwicklungspunkt der Welt. Daher ist der nach Gott geschaffene Mensch nicht in einen besondern Ort, oder in eine besondere Zeit der Welt geschaffen, er ist vielmehr, weil sich das Prinzip des Ganzen in ihm in seiner Totalität erfaßt, das Maß des Ganzen und seine konkrete Einheit, durch welche und in welcher die Natur des Alls begriffen ist.

Der schaffende Wille des Schöpfers, sagt Steffens im ersten Bande der Anthropologie S. 286, erzeugte Himmel und Erde, und die Schöpfungstage zeigen uns

---

stimmtseyn zu konkreter Besonderheit aufzusteigen. Die Physik zeigt den Uebergang der Elemente ineinander empirisch. Das Feuer ist das Ansich der Luft und bricht aus ihr in dem elektrischen Prozeß hervor, die Luft kann daher gebundenes Feuer genannt werden, der elektrische Prozeß aber geht in den chemischen über und das Wasser ist erloschenes Feuer; der eigentlich irdische Stoff aber, der Kohlenstoff, kann durch Verbrennung in Sauerstoff aufgelöst, und aus diesem Gase, in welchem er zur Kohlensäure aufgehoben ist, wieder ausgeschieden werden. Und so kann auch das Wasser in die Luftarten (die gebundenen elektrischen Pole), zersezt werden, durch deren Verbrennung es erzeugt wird.

die ſtufenweiſe Enthüllung ſeiner Herrlichkeit, wie er ſie uns offenbaren wollte. Er ſchuf den Menſchen, daß die ganze innere Ordnung der Schöpfung in ihm einen Vereinigungspunkt finden ſollte. Alle übrigen Geſchöpfe waren an enge beſondere Kreiſe des allgemeinen Daſeyns (und Werdens) gebunden, und eben deßwegen, weil ſie in irgend einer beſondern Richtung gefeſſelt waren, konnte die innere Einheit der ganzen Schöpfung keinen Mittelpunkt durch ſie finden. Der Menſch ward in die freie Mitte geſtellt, ſo daß alle übrigen Geſtalten ſich zu der ſeinigen verhielten, wie die zerſtreuten Strahlen aller äußeren Gegenſtände zur Sonne (oder zu ihrem Focus). Die menſchliche Geſtalt ward nicht allein ein Mittelpunkt aller Thiere, ſondern auch ein Gleichmaß aller Thiere und Pflanzen, und nicht allein ein ordnender Mittelpunkt alles erſcheinenden (konkreten) Lebens, ſondern auch ein Gleichmaß des (allgemeinen) Lebens und aller Elemente; und nicht bloß ein Mittelpunkt alles Erdlebens, ſondern auch ein Gleichmaß aller Himmelskörper. So war die Geſtalt des Menſchen rein getrennt von jedem Einzelnen, von jeder endlichen Beziehung, eben weil ſie auf eine unendliche Weiſe bezogen wurde auf Alles; — die menſchliche Geſtalt aber, wenn ſie geſchauet wird in jener völlig reinen Mitte aller Erſcheinung, ſo daß alle Strahlen der Erſcheinung von ihr zurückſtrahlen, erhält eben dadurch eine mehr als leibliche Bedeutung.“ Sie wird durch das Weſen des Geiſtes, das ſich dadurch offenbart, verklärt; und ſo iſt das Aufgehobenwerden der Natur durch den Geiſt ihre höchſte Beſtimmung und ihre wahre Vollendung.

Die Natur iſt im Prozeſſe ihres göttlichen Geſchaffenwerdens und in der Wahrheit ihrer göttlichen, durch ihre Schöpfung vermittelten Idee weder ein abſtraktes Werden noch ein abſtraktes Gewordenſeyn, weil ſie das

Erstere nur wäre, wenn Gott zu schaffen angefangen hätte, und nur fortfahren würde zu schaffen, ohne seine Schöpfung zu vollenden; und das Leztere wäre sie nur, wenn Gott aufhörte, sie zu schaffen.

Nur für unser, seiner göttlichen Einheit entrücktes sinnliches Bewußtseyn erscheint die Natur einerseits in der Form eines bewegungslosen in sich zerfallenden Seyns, andererseits eines ruhelosen sich selbst aufhebenden Werdens. Jenes einheits- und wesenlose Außereinanderseyn schauen wir als (abstrakte) Räumlichkeit, diese end- und zwecklose Aufeinanderfolge schauen wir als (abstrakte) Zeitlichkeit an. Und diese Anschauung ist nicht bloß subjektiv, die Natur selbst hat das Schicksal, ihrem Begriffe unangemessen zu seyn.

Die Räumlichkeit der unorganischen Natur wird zwar durch den Prozeß des organischen Lebens negirt, da aber dieses subjektive Werden weder ein Wesen zu seiner Voraussetzung noch eine Idee zu seinem Zwecke hat — die Zeitwesen haben das Ganze weder zu ihrer immanenten Voraussetzung oder zu ihrem Wesen, noch ist ihre Existenz in sich geschlossene Totalität — so hebt es sich selbst auf, und das Entstehen geht in das Vergehen über. Die Zeitwesen gehen somit an dem negativen Verhältnisse ihres Werdens zu ihrem Seyn zu Grunde. Denn nur die positive Einheit von Seyn und Werden bewährt sich, Was im Seyn wird, und im Werden ist, ist ewig.

Jene negative Einheit von Seyn und Werden — in welcher das Seyn durch die Negation des Werdens in sich selbst zerfällt und sich äußerlich wird, das Werden durch die Negation des Seyns in ein Nichtseyn übergeht — hebt sich durch sich selbst auf, und es ist daher eine ganz richtige Ansicht, wenn man die mate-

rielle Welt, diese im Werden das Seyn, im Seyn das Werden negirende sich selbst widersprechende Erscheinung durch die Negativität ihrer eignen Momente: des Raums und der Zeit verschwinden läßt.

Die Frage nach der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt kann nur auf dem bezeichneten Standpunkte befriedigend entschieden werden.

Wenn man die Räumlichkeit oder das Außereinanderseyn der Dinge für die wahrhafte Wirklichkeit der Welt hält, so kann die Frage, ob sie unendlich seye, nur den Sinn haben, ob ihre Ausdehnung schrankenlos seye?

Aber eine solche quantitative Unendlichkeit läßt sich weder anschauen, noch denken, sondern nur versuchsweise vorstellen. Die angeschaute und gedachte Unendlichkeit aber ist qualitative Unendlichkeit, oder sie ist die Unendlichkeit des Begriffs. Durch ihren Begriff ist die Natur als Schöpfung, d. h. als das Werk des absoluten Geistes unendlich, der sie durch die Aktualisirung seines sich ebensosehr formell wie materiell bestimmenden reinen, voraussetzungslosen Willens hervorbringt. Der Wille des Schöpfers manifestirt seine ewige Macht und Göttlichkeit durch seine Werke nicht maßlos; sondern künstlerisch hervorbringend und bildend bestimmt er sich durch ein geschlossenes Ganze von Dingen und Wesen, in deren jedem die Einheit der göttlichen Idee in einer ihrem Begriffe angemessenern Form lebt. Daß der schaffende Wille in jeder seiner Hervorbringungen in der Einheit mit sich selbst wirkt, so daß der Begriff des Ganzen sich in jedem seiner eigenthümlichen oder besonderen Bestimmungspunkte manifestirt, und durch das wechselseitige Verhältniß aller Momente, Stufen und Ordnungen der Naturschöpfung dieselbe Idee vermittelt

wird, welche durch die Schöpfung des Menschen in ihrer subjektiven Totalität gesezt ist; — Dieß ist die Unendlichkeit der Vernunft, deren Begriff in dem schöpferischen Prinzip des Ganzen vorausgesezt, in der Mannigfaltigkeit seiner Organisation angeschaut, und in der Wahrheit seiner Idee erkannt wird.

Das Außereinandersеyn der Erscheinungen, oder ihre Räumlichkeit, hat keine Wahrheit weder im Prozesse des göttlichen Schaffens und des durch das Schaffen vermittelten göttlichen Erkennens, noch in der Idee eines Systems der Natur, durch welches Alles in Einem, Eines in Allem erkannt wird.

Wie die Unendlichkeit des Raumes im Denken und Anschauen dadurch aufgehoben wird, daß die in der Erscheinung außereinanderfallenden Unterschiede zu Bestimmungen Einer sich durch sie vermittelnden Idee werden, so wird die Aufeinanderfolge der Erscheinungen durch die Einheit der Intuition oder des Gedankens zur Simultaneität eines mit sich zusammenstimmenden Ganzen.

Oder die Zeit ist vielmehr selbst die Vermittlung oder der Uebergang zu einer Wirklichkeit, in welcher das Ganze, welches sich durch ihre Momente entwickelt, in simultaner Form wirklich ist.

Die Forderung einer unendlichen Zeit verfehlt ihren eigenen Zweck, weil das Ziel, welches durch das zeitliche Fortschreiten erreicht werden soll, in diesem unendlichen Werden nicht erreicht wird.

Aber da, wo Einmal das Ganze wirklich ist, kann keine Succession mehr seyn. Daher ist die Zeit nur die Vermittlung oder der Uebergang zu einer Wirklichkeit, in welcher das Ganze in der Simultaneität seiner Momente lebt, und der Zweck des von Moment zu

Moment fortgehenden Werdens ist die allseitige in allen ihren Bestimmungs- und Vermittlungspunkten vollendete Einheit eines organischen Ganzen.

Wenn dieses durch die Vollendung des Werdens gewordene Ganze nicht in ein gleichgültiges Außereinanderseyn herabsinken soll, so wird es den Prozeß, durch dessen Verhältnisse es sich seine Form bestimmt, verewigen, und ewig ist mithin, Was in der Totalität seiner Momente lebt.

Die Ewigkeit ist mithin die Wahrheit des Raums und der Zeit, und beide Momente bewähren sich durch ein Verhältniß, in welchem weder das Werden in ein Gewordenseyn übergeht und von dem Seyn negirt, noch das Seyn in ein Nichtseyn übergeht und von dem Werden aufgehoben wird. Sondern die positive Einheit dieser Momente ist ein Verhältniß, in welchem das Seyn im Werden, das Werden im Seyn wirklich ist, und mithin jedes dieser Momente durch das andere verwirklicht wird.

Die Wirklichkeit, welche die Welt durch die Wahrheit ihres Prinzips hat, ist eine ewige, und um dieser Ewigkeit willen sind auch die Momente und die besonderen Sphären der Schöpfung ewig, und ihre Ewigkeit ist durch die Momente ihres Seyns und die Verhältnisse ihres Werdens, die sich wechselseitig setzen und voraussetzen, vermittelt.

Unserem sinnlichen Bewußtseyn erscheinen die durch die ewige Energie des schaffenden Prinzips durch Einen in bestimmte Sphären unterschiedenen Prozeß hervorgebrachten Schöpfungen außereinander und nacheinander, aber im Systeme werden die Unterschiede der Zeit und des Orts zu Gebieten eines Ganzen, das in jeder seiner Sphären vollendet, d. h. ewig, ebensosehr geschaffen ist,

und als diese geschaffene Welt seine Selbstständigkeit hat, wie es geschaffen wird, in welchem Geschaffenwerden es die Schöpfung Gottes ist.

§. V. Verhältniß des Geistes zu der Natur.

1) Obwohl die natürliche Welt in dem negativen Verhältnisse ihrer Momente nur für unser erscheinendes Bewußtseyn diese materielle Natur ist, so hat sie doch alle Realität, deren wir uns bewußt werden.

Der subjektive Idealismus wird durch die unleugbare Selbstständigkeit der Natur, in deren Daseynsweisen das menschliche Wesen zwar nur vorausgesezt, aber ebendeßwegen stufenweise vorgebildet ist, widerlegt; der objektive Realismus ist aber darum einseitig, weil die Natur durch ihre ganze Erscheinung auf den Menschen hinweist, und dadurch die symbolische Bedeutung, die sie für ihn hat, beurkundet.

2) Wenn daher im Allgemeinen die Abhängigkeit der Natur von dem Menschen, im Einzelnen aber ihre relative Selbstständigkeit anerkannt werden muß, so folgt ferner, daß die Form, welche die Natur für den in seiner geschichtlichen Entwicklung begriffenen Geist hat, zu dem Moment gehört, in dessen Bestimmtheit er sein Zeitleben durchschreitet.

3) Die Naturstufen folgen in solcher Weise aufeinander, daß jede um so vollkommner ist, je konkreter und eigenthümlicher sie sich gestaltet, und je bestimmter sie den Begriff des Ganzen individualisirt. Zwar ist der Sprung von der mathematischer Verständigkeit analogen Krystallbildung bis zu der freiern Gestaltung der Pflanze, welche dem Produkte einer sinnreich dichtenden Einbildungskraft entspricht, nicht zu verkennen. Aber das Leben des Thiers, welches seine Analogie mit der menschlichen Natur auf's Unverkennbarste erweist, zeigt nicht nur ein mehr stetiges sich aus

dem vegetativen Daseyn Hervorbilden, sondern es lassen sich auch die Gränzen des Pflanzenreichs nicht durchgreifend bestimmen, indem sich Uebergänge in das Thierreich nachweisen lassen. Der Mensch aber unterscheidet sich anatomisch betrachtet von den höheren Thierklassen nicht so sehr, wie sich diese von den niederen unterscheiden. Dennoch sind die Pflanzen- und Thierwelt, in ihrer Totalorganisation betrachtet, neue Schöpfungen Einer und derselben, nämlich der natürlichen Welt; das Wesen des Menschen aber ist die unmittelbare Bestimmung der Schöpfung einer geistigen Welt.

4) Was den Menschen toto genere nicht von Diesen und Jenen, sondern von allen Lebendigen nicht auf eine endliche, sondern unendliche Weise selbst in seiner leiblichen Erscheinung unterscheidet, und ihn zum Ebenbilde Gottes macht, ist die Totalität des schaffenden Begriffs, der in seinem Wesen vorausgesezt ist, um durch die Idee des Geistes realisirt zu werden.

5) Die innere Wahrheit seiner Bestimmung macht auch sein Aeußeres zum Ausdruck eines geistigen Ganzen, und dieselbe Leiblichkeit, durch deren Prozeß er sich sein natürliches Leben vermittelt, ist das Organ seiner immanenten Selbstbestimmung, seines freien Lebens.

Daher kann auch nur die menschliche Gestalt durch die Produktionen der Kunst idealisirt werden; nur ein solches Aeußere, welches nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Erscheinung einer unendlichen Innerlichkeit ist, ist jener urbildlichen Darstellung fähig, durch welche die Unendlichkeit des Wesens in einer seiner Bestimmung entsprechenderen Form erscheint.

6) Wenn das menschliche Seyn die Wahrheit des Seyns ist, welches in der Natur vorausgesezt ist, so ist die Organisation, durch die sich der Mensch sein Verhältniß zu der Welt und zu sich selbst vermittelt, erstens nach allen den

Systemen und Organen vollendet, durch welche er sich jenes Verhältniß zu bestimmen hat, sie ist die umfassendste, konkreteste Organisation, und als solche der individualisirte Totalorganismus; zweitens verhält er sich auf solche Weise zu den Systemen und Organen seines Leibes, daß er die Fähigkeit hat, sein natürliches Leben seiner ideellen Selbstbestimmung unterzuordnen.

7) Das Cerebralsystem ist der die ganze Organisation bestimmende Einheitspunkt, durch welchen die Leiblichkeit des Menschen zum Organ eines denkenden Wesens gebildet wird.

8) Im Denken ist aber der Mensch in sich reflektirtes allgemeines Subjekt, dessen Objekt gleichfalls ein Allgemeines ist. Das denkende Subjekt ist Weltindividuum und sein Objekt ist die Totalität einer Welt.

Die Thiere dagegen sind Sinnenwesen, weil die größtmögliche Bildung der Sinnorgane das Höchste ist, wozu es die Natur in ihnen bringt, und indem ihr Selbstgefühl unmittelbar auf ihre Sinnlichkeit bezogen ist, ist ihr Denken nur Vorstellen, und ihr Vorstellen ist auf das Einzelne, Gegenwärtige, Zufällige gerichtet.

9) Der wesentliche Unterschied des Menschen von den Naturwesen ist die ihm durch die Totalität seines Begriffs gewordene Freiheit von jeder besonderen Bestimmung oder Eigenschaft, welche die Macht seiner selbst, potentia sui ist.

10) Weil der göttliche Wille in der Schöpfung des menschlichen Wesens in seinen Begriff zurückgekehrt ist, so hat der Mensch nicht eine besondere Form des Gewordenseyns zur Voraussetzung seines Wollens, sondern er ist an sich Wille, und in sich reflektirter Wille ist er in seiner Aeußerung.

11) Die Naturwesen vermögen sich nur nach der Eigenthümlichkeit ihrer Art zu äußern und ihre Eigenschaften sind die Weisen, in denen sich ihre Natur bestimmt. Der Mensch

dagegen hat alle Eigenschaften, durch die er sich selbst bestimmt, in seiner Gewalt, sein Wille ist ihre geistige Einheit, und durch die Uebereinstimmung seines Wollens mit dem Begriffe seines Wesens erhalten seine Eigenschaften eine sittliche Bedeutung.

Wie es nur Einen Willen und nur Einen Charakter gibt — der Charakter ist gebildeter Wille — so gibt es nur Eine Tugend, denn die Tugend ist eben das Maß der zur Einheit der Idee zusammenwirkenden Eigenschaften.

12) Durch seine wesentliche Freiheit von der Natur ist der menschliche Wille die sich selbst bestimmende Einheit geistiger, d. h. eben menschlicher Eigenschaften, und bei sich, so wie für sich seyender Geist ist er eben in dem in sich Zurückgekehrtseyn, in welchem er Nichts will, Nichts bedarf und Nichts leidet. Dieß ist die centrale Bestimmung des Menschen, seine Einheit mit Gott, während die Naturwesen ihre peripherische Natur dadurch erweisen, daß sie ihr eigenthümliches Daseyn nur in einem Wechsel von sinnlichen Empfindungen und Begierden fortzusetzen vermögen, so daß sich ihr Insichseyn nie zur Allgemeinheit des Gefühls und Gedankens bestimmt und über den momentanen Zustand hinausgeht.

13) Wenn aber der menschliche Organismus Totalorganismus ist, so ist er auch Eintheilungsprinzip für die in der Bestimmtheit einzelner Systeme oder Organe gesezten besonderen Organismen. Die Naturdinge oder Wesen verhalten sich mithin zum Menschen oder bestimmter zur Natur des Menschen, wie sich die einzelnen Momente oder die besonderen Positionen des Begriffs zu seiner in der Wahrheit des Ganzen gesezten Wirklichkeit verhalten. Diese Idee, deren Prinzip an sich selbst System ist, so daß der Mensch in der Natur des Alls nicht ein unbestimmbar Anderes von sich selbst, sondern seine eigene momentan und stufenweise

gesezte Natur begreift, hat Oken in einem sich über die gesammte Thier-, Pflanzen- und Mineralwelt verzweigenden Systeme dargestellt, in welchem sich Begriff und Erfahrung wechselseitig ergänzen.

14) Die Natur des Universums als einen nach seinen besonderen Momenten, Organen und Systemen auseinandergesezten Organismus zu betrachten, dessen entwickelte, aber in die unendliche Einheit der Subjektivität zurückgenommene Totalität der menschliche Leib ist, heißt eben die Natur systematisch begreifen. Wenn man aber die Gesetzmäßigkeit der Natur als eine durchaus ideale sich denken wollte, so hätte man die Erscheinung gegen sich, in welcher die Nothwendigkeit des Naturzusammenhangs nicht die Wahrheit eines harmonischen Ganzen ist.

15) Vielmehr sind die zu dem gegenwärtigen Momente des geistigen Lebens gehörigen Erscheinungen des Naturlebens in vieler Hinsicht Dissonanzen, die für die absolute Gegenwart einer ewigen Intelligenz in der Harmonie des Ganzen verschwinden, für die endliche Gegenwart unseres empirischen Bewußtseyns aber eine Realität haben, welche der gleichfalls nur zeitlichen Wirklichkeit unseres erscheinenden Lebens entspricht, von welchem mit Recht gesagt worden ist, daß es zwischen seinem Zerrbild und seinem Urbild schwankt.

16) Wenn sich daher der der Idee immanente Gegensatz des Moments und der Stufe, der Einzelnheit und der Besonderheit, durch welchen sich die natürlichen Existenzen von der Totalität oder der Allgemeinheit des Geistes unterscheiden, in eine ihrer Bestimmung entgegengesezte Verhaltungsweise verkehrt, so ist diese unwahre Existenz, von welcher befreit zu werden die ganze Schöpfung sich sehnt, eine nur gewordene Gegenwart, eine Zeit, die in die ewige Wirklichkeit des wahren Seyns übergehen wird.

17) Nur das seinem Begriffe Widersprechende ist ein

Vergängliches, Uebergehendes, und die natürlichen Existenzen widersprechen nur so lange der Bestimmung, durch welche sich der Begriff selbst individualisirt und besondert, als der Mensch, zu welchem die Natur gehört, noch nicht zur Wahrheit seiner Idee befreit ist.

18) Was nun aber die Unwahrheit der erscheinenden Natur betrifft, so entspricht die Umkehrung ihrer Verhältnisse dem unwahren, d. h. sowohl dem Begriffe wie der Idee des Menschen entgegengesezten Verhältnisse, in welchem sich das Selbstbewußtseyn des Zeitmenschen zu seinem objektiven Bewußtseyn und zu seinem Gottesbewußtseyn verhält.

Wie in diesem unwahren Verhältnisse das ideelle Prinzip: die Seele nur vorausgesezt, des Menschen natürliches Seyn und Bewußtseyn aber das Gesezte ist, so ist auch die natürliche Welt, welche das Objekt seines gegenständlichen Bewußtseyns ist, in dem unwahren Verhältnisse ihrer Momente gesezt.

19) Dieses umgekehrte Verhältniß, in welchem die erscheinende Welt existirt, wird sich mithin nicht nur darin zeigen, daß sich die Momente der Natur wechselseitig negiren und ausschließen, sondern auch darin, daß, Was nur ein Vorausgesezetes oder Aufgehobenes seyn sollte, ein Gesezetes und Wirkliches ist.

20) Wir haben gesehen, daß die objektiv gesezte Einheit von Seyn und Werden in der unorganischen Natur in ein bestimmungs- und bewegungsloses Gewordenseyn auseinanderfällt, während in der organischen Natur das dieses Seyn negirende Werden selbst nur die wesen- und darum zweck- so wie endlose Negation des Seyns ist, welche sich selbst mit ihrem Gegensatze, dessen Negation sie ist, aufhebt.

21) Das durch das Gesezetseyn des Materiellen negirte und darum nur vorausgesezte immaterielle Prinzip der Natur hat an der materiellen Welt seinen Gegensatz, und sofern es

diese nicht zu idealisiren, d. h. ihre Aeußerlichkeit durch seine Innerlichkeit zu beseelen vermag, ist es nicht nur selbst ein unreales, sondern auch die Materie, deren Form bestimmendes Prinzip es werden kann und will, ist eine in sich wechselseitig negirende Gegensätze auseinander gefallene Natur.

22) Zwar sind die Elemente, Was sie sind, nur in ihrem wechselseitigen Prozesse, aber erst die konkreten Dinge und die Naturwesen sind die individuell oder subjektiv bestimmten Einheitspunkte der Gegensätze, welche das allgemeine Naturleben nicht zu vereinen vermag.

23) Aber wie siegreich auch durch die konkreten Bildungsstufen der Natur der Stoff durch die Form, das Seyn durch den Prozeß aufgehoben wird, so scheint sich doch der dem Werden des organischen Lebens vorausgesezte, nach seinem Entstehen aber beruhigte Konflikt der Gegensätze gerade auf den Stufen des höchsten Leben auf's Neue und in einer der menschlichen Willkür analogen Weise zu entzünden.

24) Das negative Verhältniß zu sich selbst und zu einander, in welchem die natürlichen Geschöpfe, „sey's thätig, sey's leidend in den Prozeß der allgemeinen Opferung hinabgezogen werden“ *), beweist die Eitelkeit (ματαιοτης) und Selbstsucht des natürlichen Daseyns und macht das Leben des Thiers zu „einem kranken, sein Gefühl zu einem unsichern, angstvollen, unglücklichen“ **).

Dieses negative Verhältniß der Naturwesen zu einander und zu sich selbst, in welch lezterer Beziehung ihr Leben einer Flamme gleicht, die sich selbst mit dem Stoffe, dessen Negation sie ist, verzehrt, ist ein Zeitliches, welches mit der Vollendung der Zeit verschwinden wird.

---

*) Worte des Herrn Fichte in den geistreichen Sätzen zur Vorschule der spekulativen Philosophie.

**) Worte Hegels in der Naturphilosophie.

25) Die Ohnmacht der Naturwesen, das Seyn durch ihr Werden zu subjektiviren oder zur Bestimmung ihres thätigen Selbst's zu machen, zeigt sich darin, daß ihr Werden von dem Entstehen in das Vergehen übergeht.

Der Geist dagegen ist die an- und fürsichseyende Einheit von Seyn und Werden, und allgemeines sich selbst bestimmendes Subjekt ist er, indem er das Werden selbst, durch welches das Seyn negirt wird, durch sein Thun negirt, und es dadurch zu seiner Wirklichkeit macht.

Indem er wollend ist, und seyend will, ist er ebensosehr von der Zeit, d. h. von einem Werden, das sich selbst mit dem Seyn, dessen Negation es ist, negirt, wie von einer Räumlichkeit, in deren Seyn das sich negirende Werden zusammensinkt, frei; und diese unmittelbare Freiheit von der erscheinenden Welt ist der Geist in seinem Wesen, in welchem er an sich ist, Was er durch sein Thun werden soll.

Anmerkung zu 1. Daß die Natur nur für unser erscheinendes Bewußtseyn die Bestimmungen der Materie hat, folgt schon daraus, weil sie nur in dem Zeitmoment, in welchem wir sinnlich existiren, nach der einen Seite in das Außereinanderseyn (des Raums) zerfällt, nach der andern aber in einer Aufeinanderfolge von Gestaltungen wechselt, durch welche im Vergehen des Alten nichts Neues entsteht, sondern im Wechsel des Einzelnen nur das Besondere (die Gattungen oder vielmehr die Arten) reproduzirt wird. Die Gegenwart ist nur durch die Negation der Vergangenheit, aber weil die erscheinende Gegenwart selbst nur Moment ist, verschwindet sie durch die Negation ihrer Voraussetzung und das nur Mögliche, welches die Zukunft des momentan Wirklichen ist, wird nur wirklich, um selbst in die Möglichkeit zurückzusinken. Das Ganze aber bietet das

Schauspiel eines im Fortschreiten rückschreitenden, sich auf keiner höhern Stufe hervorbringenden, sondern sich im Verschwinden des Einzelnen in seiner Gattungseinheit nur erhaltenden Lebens. Was sich auf solche Weise immer gebiert, um sich immer wieder zu zerstören, ist nur momentan, auf keine Weise aber in der Totalität seiner Glieder wirklich.

Wenn nun aber jene abstrakte Räumlichkeit in sich selbst zerfällt und sich auflöst, diese abstrakte Zeitlichkeit der erscheinenden Natur aber, welche das Seyn nur negirt, um in seine Aeußerlichkeit zurückzufallen, sich selbst negirt, so folgt, daß die empirischen Bestimmungen des Materiellen: das Außereinanderseyn, die Undurchdringlichkeit und die Schwere so wenig Wahrheit haben und so wenig zu verewigen sind, wie das negative Verhältniß von Seyn und Werden, wodurch sie eine verschwindende Realität erhalten.

Was im Seyn wird und im Werden ist, geht weder in ein Andersseyn über, wodurch es die Einheit mit sich selbst oder sein Insichseyn verliert oder außer sich kommt, noch verleugnet es die Kontinuität des Ganzen, wodurch es aufhörte, Durchgangspunkt des allgemeinen Prozesses zu seyn, noch entsinkt es seinem Mittelpunkt, durch den es beseelt und getragen wird.

Zu 2. Die Ansicht, nach welcher die Natur nur ein Produkt der Intelligenz oder die sich äußerlich gewordene anschauende Idee ist, widerlegt sich selbst, weil sie der äußerlich oder in ihrem Andersseyn angeschauten Idee eine von der anschauenden Intelligenz unterschiedene und in gewissem Sinne selbstständige Existenz zuschreibt.

Andererseits verkennen die Realisten, welche die Natur nicht als die Vermittlung zu der Welt des Geistes, welche der wahre Zweck der Schöpfung ist, sondern als

eine an und für sich seyende Welt ansehen: daß der Mensch es ist, zu welchem und für welchen sie geschaffen ist. In der That beweist auch der Herr der Erde durch sein Erkennen und durch sein Wirken, daß er der Geist des Ganzen ist, dessen Begriff und Zweck sich erst in ihm erfaßt und realisirt.

Zu 3. Es kommt zunächst darauf an, die relative Selbstständigkeit der Natur, welche sie eben in der Beziehung hat, weil in den Stufen derselben das menschliche Wesen vorgebildet ist, zu betrachten.

Nun wäre das Nächste, die Uebergänge zu zeigen, in welchen die Natur zum Menschen fortschreitet. Aber der Mensch unterscheidet sich auf eine unendliche Weise von den Naturwesen. Die Naturreiche selbst sind, in der Einheit ihrer Bildungsformen oder ihres Systems betrachtet, neue Daseynsstufen des Naturprinzips, dessen Macht sich auf einer desto höheren Stufe verwirklicht, je vielseitiger es sich die Rückkehr in seine Potenzialität durch das Geschaffene vermittelt, um den Einen Begriff nicht etwa nur entwickelnd oder kombinirend, sondern schöpferisch, d. h. aus innerer Kraftfülle in bestimmter Form hervorzubringen. Wenn man daher ein Reich der Natur charakterisiren will, so muß man es nicht nach den Gränz- oder Uebergangspunkten, in welchen es in den unbestimmtesten Formen existirt (also z. B. das Thierreich nach den Merkmalen charakterisiren, die z. B. an den Infusorien zu bemerken sind), sondern man hat sich den Begriff eines Reichs durch die Klassen zu vermitteln, in denen es sich am vielseitigsten und ausgebildetsten darstellt. So sind die Zoophyten keine Instanz gegen die Eigenthümlichkeit des Thieres, wodurch es sich von der Pflanze unterscheidet, und das Entäußertseyn der Pflanze in ihre Organisation, aus welcher sie nicht in sich zurückkehrt, und sich

ihr subjektiver Mittelpunkt wird, läßt ihre unmittelbare Empfindung (die sich in einigen Erscheinungen, die man an Mimosen bemerkt, nicht verkennen läßt) nicht zum Selbstgefühl, ihre Bewegung (die im Hinwenden zum Lichte sich zeigt) nicht zur willkürlichen Selbstbestimmung werden.

Wenn übrigens der Begriff des Ganzen es ist, durch dessen einfachere oder konkretere Verwirklichung sich die Naturstufen unterscheiden, so ist die subjektive Einheit mit sich selbst, in welcher sich die Naturwesen um so eigenthümlicher bestimmen, je vielseitiger ihre Organisation sich entwickelt, der Charakter des Thieres, wodurch es sich von der Pflanze unterscheidet. Sowohl diesen Unterschied, wie den gesetzmäßigen Fortschritt von der Pflanze zu dem Thiere hat Oken physiologisch bestimmt, indem er zeigt, daß die Pflanze nur die Hälfte der thierischen Organe besitzt, nämlich die Organe der Einsaugung oder Verdauung, des Saftlaufs oder Ernährung, und des Athmens, so wie der Fortpflanzung, und zwar in umgekehrter Ordnung, nämlich die Eingeweide auswendig (die Pflanze hat den Mund [die Wurzel] in der Erde, die Lungen [das Laub] in der Luft), und so, daß die Reproduktionsorgane, welche im Thiere die unterste Entwicklung sind, in der Pflanze die höchsten sind. „Die Pflanze ist daher nur ein halbes Thier, dessen Entwicklung da stehen bleibt, wo die des Thieres anfängt.“

Die Systeme dagegen, welche Oken die eigentlich animalen nennt, sind das Knochen-, Muskeln- und Nervensystem. Durch den Unterschied dieser Systeme aber vermittelt sich das Thier eben seine subjektive Einheit mit sich, und sein willkürliches Verhältniß nach Außen. Die Naturwesen bestimmen sich ihr Leben um so eigen-

thümlicher, je entwickelter und ausgebildeter die Organe und Systeme sind, durch die sie sich in dem aktiven Verhältnisse zur Außenwelt auf sich selbst beziehen. Die Pflanze kommt eben deßhalb nicht zur Centralisirung in sich selbst (in Hirn und Herz), weil ihr Gestaltungsprozeß nicht in der Bestimmtheit der Stufe vollendet ist, wodurch der Bildungstrieb in sich selbst zurückkehrte, und zum Selbstgefühl und zur Willkür würde. Und weil das Seyn des Thieres in der Bestimmtheit der Stufe zurückgehalten ist, wird es nicht zum denkenden Selbstbewußtseyn. Nur das subjektiv wirkliche Ganze begreift sich selbst in dem Verhältniß zu dem objektiven Ganzen, das, wie es nur durch den (schöpferischen) Geist ist, so auch nur für den (denkenden) Geist ist.

Zu 4. Der Unterschied des Menschen von dem Thiere ist ein unendlicher, weil er sich von denselben nicht durch dieses oder jenes Merkmal, sondern durch sein ganzes Wesen unterscheidet. Das Wesen des Menschen ist seine innere Totalität, durch die er frei von natürlicher Bestimmtheit, seiner selbst mächtiger Wille ist. Die Vollendung der Natur ist eben Dieß, daß sie nicht sich selbst, sondern den Geist offenbart, dessen Organisation sie ist. Die Unendlichkeit des Wesens erweist sich aber in der unendlichen Formbestimmung, so daß sich die Eigenthümlichkeit des bildenden Prinzips durch alle Bestimmungspunkte des organischen Prozesses realisirt, und die Einheit des Ganzen in jedem ihrer Verhältnisse und in jedem ihrer Momente erkannt wird.

Zu 5. Daher ist die Verklärung der Form durch das Wesen das höchste Ideal der Kunst. Und dieses Ideal wird durch die Vollendung der Schönheit zur Wahrheit, es ist die Darstellung des ewigen Begriffs der Persönlichkeit.

Obwohl die Leiblichkeit, im Verhältniß, zu welcher

die Seele sich entwickelt und bildet, das Organ des psychischen Lebens ist — so daß die organischen Prozesse nicht nur das natürliche Daseyn möglich machen, sondern Versinnlichungsmittel ideeller geistiger Vorgänge sind — so ist sie doch in der Aeußerlichkeit, in welcher sich die insichseyende Seele von ihr unterscheidet, nicht die Wirklichkeit der Seele, sondern im eigentlichen Sinne nur ihr Organ.

Aber dieses Organ ist, weil es Verwirklichungs- und Darstellungsmittel eines Geistes ist, von unendlicher Bedeutsamkeit, und das künstlerische Produziren hat nur in der Wahrheit der ästhetischen Intuition Sinn und Bedeutung.

Zu 6. Der menschliche Organismus widerlegt die Meinung, als ob der intensivste Begriff den geringsten Umfang habe. Vielmehr beweist er, daß die in sich vollendetste Organisation die Momente, Organe und Systeme, die in der Natur des Ganzen auseinandergesezt sind, in der wahrsten, d. h. ihrem Begriffe angemessensten Form in sich konzentrire, und daher Eintheilungsprinzip für die ihm untergeordnete Naturschöpfung ist.

Der menschliche Leib ist mithin nicht nur an sich selbst der konkreteste Organismus, er ist auch in Beziehung auf die Natur des Ganzen die umfassendste, allgemeinste Darstellung ihres Begriffs, indem er momentan und stufenweise in allen ihren Gebilden und Wesen enthalten ist.

Und indem die höheren Naturstufen die ihnen untergeordneten enthalten, so daß sie in diese zerlegt oder eingetheilt werden können, so ist der allgemeinere Begriff, dessen Bestimmtheit in einer weiteren Sphäre besonderer Gestaltungen eingetheilt werden kann, nicht abstrakter, sondern konkreter als die ihm untergeord-

neten Begriffe, oder der Inhalt steigt mit dem Umfange. Nur darf die Bestimmtheit oder Konkretion nicht als eine bloße Zusammenfassung oder Sammlung von Merkmalen vorgestellt werden, in welcher Weise der Unterschied des an sich selbst und in Beziehung auf Anderes konkreteren Begriffs ein nur quantitativer wäre *), sondern indem er sich durch seine Bestimmungen organisirt, und der Inhalt sich zur Form bestimmt, ist es das eigenthümliche Prinzip des Begriffs, durch welches das Verhältniß seiner Momente sich bestimmt.

Jede höhere Stufe integrirt die Bestimmtheit der ihr untergeordneten, durch den reicheren Inhalt ihres Begriffs nicht in der Weise eines mechanischen Vermehrens, sondern durch künstlerische Produktivität idealisirt sie die ihr vorausgesezten Momente durch den ihr eigenthümlichen Charakter. So integrirt und idealisirt das Mineral die Grundstoffe durch seine individuelle Bestimmtheit, und es ist nicht die Zusammensetzung der Stoffe, in die es zersezt werden kann, sondern die qualitative Einheit derselben **); die Pflanze belebt die Grundstoffe, die sie zu ihrer Voraussetzung hat, durch den Prozeß ihres immanenten Bildungstriebes zu besonderen Qualitäten, und das Thier macht die Systeme und Pro-

*) Wornach der qualitative Unterschied des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, der sich zu einem Unterschied der Gattung, der Art und der Eigenthümlichkeit bestimmt, für den numerischen Unterschied der Allheit, Mehrheit und Einzigkeit angesehen wird.

**) Je eigenthümlicher sich diese Einheit bestimmt, desto weniger läßt sie sich chemisch oder gar mechanisch hervorbringen, und die Unzersetzbarkeit mehrerer Mineralien beweist nicht ihre Einfachheit, sondern ihre bestimmte Einheit mit sich selbst, in welcher sie ihre Eigenthümlichkeit durch Aufhebung der in ihrer Bestimmtheit vereinten Gegensätze behaupten.

zesse, in denen die Pflanze ihr höchstes Leben hat, zur Voraussetzung seines eigenthümlichen Lebens und Insichseyns. So sind auch in den höheren Thierklassen die Organe und Systeme, welche in den niederen den wesentlichen, die ganze Organisation bestimmenden Charakter ausmachen, nur vorausgesezte, durch den Typus einer höheren Bildung überwundene Momente. Der menschliche Organismus ist das Ideal oder das Urbild der Natur, weil er die in ihren Begriff (ihr Wesen) reflektirte konkrete Einheit, und somit die Wahrheit von den Besonderheiten und Einzelnheiten ist, in denen der Begriff des Ganzen in einseitiger Bestimmtheit gesezt ist. In ihm als dem Urbilde sind alle Momente der Schöpfung in Verhältnissen vereinigt, durch welche sie zu Bestimmungs- und Vermittlungspunkten der sie beherrschenden Idee werden. Da, wo Das, was, in der Einheit des Totalorganismus aufgehobenes oder wenigstens nur integrirendes, jedenfalls aber untergeordnetes Moment ist, für sich hervortritt und zum Prinzip des Ganzen wird, entstehen besondere Einheiten, die sich qualitativ von der allgemeinen Einheit unterscheiden, in welcher der Begriff des Ganzen in seine Ursprünglichkeit zurückkehrt, und zu seinem wahren Wesen befreit ist.

Zu 7. Die neuere Physiologie zeigt, daß nicht das Gefäßsystem, sondern das Nervensystem der Bildungstypus der animalen Organisation ist, und da sich das organische Leben in dem Cerebralsystem zum Bewußtwerden seiner selbst oder zu ideeller Einheit mit sich selbst steigert und centralisirt, so ist es dem Begriffe gemäß, daß sich die ganze Organisation nach der Entwicklung und Bildung des Gehirns bestimmt. Der menschliche Leib ist, weil er die nach allen Seiten und Verhält-

nissen seiner Organisation vermittelte Einheit mit sich selbst ist, nicht nur durch besondere Organe, sondern in allen Momenten von dem thierischen unterschieden, wenn gleich dieser Unterschied in den Organen am bestimmtesten hervortritt, in welchen sich die Eigenthümlichkeit des Menschen auf's Entschiedenste realisirt.

Es ist eine ganz und gar unorganische Ansicht, wenn man sich das Allgemeine nicht durch das Besondere bestimmen läßt, und wenn sich dieses nicht auf's Eigenthümlichste und mit wahrhaft unendlicher Bestimmtheit individualisirt, so daß selbst das Einzelnste durch den Charakter des Ganzen organisirt ist, und ihn in seiner Eigenthümlichkeit verwirklicht.

Wenn nun das Denken den Menschen zu Dem macht, was er ist, indem sich sein wesentlicher Wille, durch den er an sich allgemeines geistiges Individuum ist, im Denken in sich reflektirt und seiner selbst bewußt wird, so wird das Centralorgan des Systems, durch welches er sich im Verhältnisse zu dem Universum seines allgemeinen Wesens bewußt wird, in eben der Weise, in welcher es der Vermittlungspunkt der geistigen Selbstbestimmung ist, der Einheitspunkt des durch den Gedanken beherrschten Organismus seyn. Sogar die durch das vegetative Nervensystem vermittelte Empfindung wird nur dadurch zum eigentlichen Gefühl, daß sie durch ihre Beziehung auf das Denken vergeistigt wird, ein Verhältniß, das sich von der natürlichen Seite durch die Herrschaft des Cerebralsystems über das vegetative System erweist. Durch diese Herrschaft *)

*) Es folgt schon aus dem Begriffe der organischen Einheit und Zusammenstimmung, daß das vegetative Nervensystem nur im Verhältniß zu dem Centralsystem ist, Was es ist, es lassen sich aber auch Verzweigungen nachweisen, durch welche sie in Gemeinschaft stehen.

werden nicht nur die Empfindungen zu ächt menschlichen, z. B. zu ästhetischen, moralischen und religiösen Gefühlen, sondern auch die Neigungen und Begierden, deren Mittelpunkt das Gangliensystem ist, werden zu Momenten der selbstbewußten Willensbestimmung, durch die sie entweder negirt oder auf eine vernünftige Weise befriedigt werden können.

Ich kann mich nicht enthalten, noch eine Stelle aus Steffens polemischen Blättern für Physik, S. 36, welche den Zusammenhang unserer Ansicht von mehreren Seiten ins Licht sezt, anzuführen.

„Es ist ein bekanntes Resultat der komparativen Anatomie, daß die Organe höherer Thiere schon in den niederen angedeutet sind, daß man eine Folgenreihe gemeinsamer Entwicklungen bis zu dem Menschen herauf verfolgen kann, und daß der nämliche Typus der Metamorphosen bei der Entwicklung der Embryonen der Thiere, unter gewissen bestimmten Modifikationen, sich wiederholt. Betrachten wir die Organe der Bewegung, der Verdauung, der Generation, der Respiration, so finden manche Abweichungen von einer gewissen Normal-Metamorphose, deren Stufe der menschliche Embryo durchläuft, Statt, durch welche das regelmäßige Fortschreiten der Metamorphose mehr oder weniger versteckt wird, indem diese Abweichungen zugleich die eigenthümliche Bildung einer jeden Stufe bedingen.

Betrachtet man aber die Entwicklung des Gehirnsystems und der von diesem auslaufenden Nerven, dann hat man sich dem Punkt der gemeinsamen Entwicklung aller Thiere genähert.

Hier sind jene Abweichungen fast ganz verschwunden, und wenn man das Gehirn des menschlichen Embryos mit dem der Thiere vergleicht, so fällt die erste Stufe

mit den niederſten Thieren, die ein wirkliches Gehirn haben, zuſammen, und jede nachfolgende Stufe zeigt genau die Bildung eines immer höheren Thieres an“ *).

In der Folge wird es ſich zeigen, von welcher Wichtigkeit die Idee der Totalorganiſation, die ſich in der Entwicklungsgeſchichte und in dem Daſeyn der Stufen und Klaſſen des Thierreichs ſpezifizirt und beſtimmt, für ein wiſſenſchaftliches Syſtem der Natur zu achten iſt.

Zu 8. Das Selbſtbewußtſeyn, durch welches ſich das in ſein Weſen oder ſeine innere Allgemeinheit reflektirte Subjekt ſeiner ganzen Wirklichkeit oder ſeines Totalcharakters bewußt wird, beſtimmt ſich nur im Verhältniß zu einem das objektive Ganze umfaſſenden Bewußtſeyn, oder der konkrete Begriff des Subjekts iſt durch das Totalbewußtſeyn der Objektivität vermittelt.

Weil aber die Thiere nur individuelle Entwicklungspunkte der Welt ſind, iſt ihre Beziehung zu dem Ganzen eine nur individuelle, auf den Kreis ihrer ſinnlichen Empfindungen und Bedürfniſſe beſchränkte. Von der leiblichen Seite zeigt ſich dieß darin, daß die Senſibilität in ihren Vereinigungen mit den übrigen Syſtemen, durch welche ſie ſich zu den beſonderen Sinnorganen ſpezificirt **),

---

*) Auch Treviranus erklärt es für das „erſte und wichtigſte Reſultat der vergleichenden Hirn- und Nervenlehre,“ daß „die Organiſation des Gehirns und Nervenſyſtems mit der ganzen übrigen Organiſation in enger Beziehung ſteht, dieſe ihr äußerer Abdruck iſt.“ Eine Anſicht, welche dieſer Forſcher im 6. Bde. ſeiner Biologie in den vielfachſten Beziehungen entwickelt hat.

**) Mit eben dem genialen Scharfſinne, mit welchem Oken die phyſiologiſchen Syſteme als „in die Organiſation aufgenommene Weltprozeſſe“ beſtimmt, entwickelt er die objektive Bedeutung der Sinnorgane, zu welchen ſich die allgemeine Sen-

in den Naturwesen die höchst mögliche Intensität erreicht, so daß einige Thiere den Menschen an Schärfe einzelner Sinne übertreffen *). Aber die Rückkehr in

---

sibilität durch ihre Verbindung mit den besonderen Systemen spezifizirt, um die Qualitäten oder Prozesse der unorganischen Natur im Verhältniß zu den ihnen analogen innerlich oder organisch gewordenen Systemen und Prozessen inne zu werden oder zu empfinden.

Die Bedeutung der Sinne, sagt Oken (Lehrbuch der Naturphilosophie), ist zweifach; sie sind anatomische Systeme zu Nerven geworden, und deßhalb auch Elemente zur Empfindung gekommen."

1) Gefühlssinn — Gefäßsinn, Hautsinn, Ernährungssinn, Erdsinn.
2) Geschmackssinn — Darmsinn, Verdauungssinn, Wassersinn.
3) Geruchssinn — Lungensinn, Athemsinn, Luftsinn.
4) Gehörssinn — Knochenmuskelnsinn, Bewegungssinn, Aethersinn.
5) Gesichtssinn — Nervensinn, Empfindungssinn, Lichtsinn.

Uebereinstimmend hiemit erklärt sich auch Hegel (Encyklopädie §. 358); und wenn der thierische Organismus daselbst mit Recht „die Reduktion der auseinandergefallenen unorganischen Natur in die unendliche Einheit der Subjektivität" genannt wird, so folgt ebensosehr aus dem Zurückgehaltenseyn der Sinnenwesen auf besonderen Stufen der Naturentwicklung, daß sie sowohl in ihrem ideellen, wie in ihrem reellen Verhalten zu der Natur nur in den bestimmten Beziehungen ihres sinnlichen Lebens zu den besonderen Natursphären zum Gefühle ihrer selbst kommen, und mithin nur empfindend und begehrend ihrer selbst inne werden.

*) „Es ist ein eitles Behaupten," sagt Oken, „daß manche Thiere vollkommnere Sinne haben als der Mensch. Mag auch der Adler weiter sehen, der Hase besser hören, der Hund besser riechen, der Affe besser fassen, das Pferd besser laufen, so braucht doch gewiß keines alle diese Organe auf eine so mannigfaltige Weise wie der Mensch, keines kann die Augen so vielseitig bewegen, noch weniger damit durch das Weltall dringen, kein anderes Ohr empfindet die Harmonie der Töne, keine Nase die Annehmlichkeit der Gerüche, keine Zunge den Reiz der Geschmäcke, keine Tatze mißt die Formen der Geometrie." Aber die vielseitigere Beweglichkeit der Augen, denen das Weltall aufgeschlossen ist, weist auf die umfassendere Apperzeption, das musikalische Gehör auf die Empfänglichkeit des Gefühls, der

sich selbst ist in den Naturwesen auch organisch (durch die Reflexion des Nervensystems in seine zentrale Einheit und die Organisation des Zentralorgans) so unvollkommen vermittelt, daß sie durch ihre Natur oder durch ihr besonderes Seyn in dem beschränkten Kreise ihrer sinnlichen Vorstellung und Empfindung gefesselt bleiben. Ihre Seele oder ihre Subjektivität vermag sich von dem natürlichen Leben nicht loszuringen und sich frei zu sich selbst zu verhalten, weil sie in bestimmten Entwicklungsstufen zurückgehalten sind.

Zu 9 — 12. Was hier näher auseinandergesezt wird, gründet sich auf den §. IV, 9 bestimmten Unterschied der Persönlichkeit und der Individualität. Was nur Individuum ist, ist ein nur Besonderes, dessen Eigenthümlichkeit unwesentlich ist, weil es kein allgemeines Wesen in sich hat, welches es durch seine Eigenthümlichkeit individualisiren könnte.

Durch die Allgemeinheit seines Wesens, in welcher er Prinzip einer zweiten Schöpfung ist, schafft sich der Mensch eine geistige Welt, deren Momente seine Willensbestimmungen sind und die er mithin ebensosehr negiren, wie verwirklichen kann.

In dieser Idealität seines Willens hat der Mensch seine positive Freiheit, und der Ausdruck jenes sinnigen Insichgekehrtseyns, in welchem jeder besondere Zug ver-

---

gebildete Geschmacks-, Geruchs- und namentlich Tastsinn auf ein übersinnliches Prinzip zurück, dessen Organe jene Sinne sind. Nicht das Auge, das Ohr sieht oder hört, das Ich (die in jeder ihrer Bestimmungen in ihrer Totalität gegenwärtige Seele), das Ich sieht, hört u. s. w. sagt Fichte. Was die menschliche Empfänglichkeit für die Erscheinungen der Welt vollkommener macht, ist das übersinnliche Prinzip, welches die Wahrnehmung vergeistigt!

schwindet — war von jeher, aber in verschiedener Bedeutung, das Ziel der Kunst.

Zu 13. Es kann hier nicht näher gezeigt werden, mit welchem Scharfsinne Oken die uralte Idee, nach welcher sich die menschliche Natur zu der Natur des Alls als Mikrokosmus zum Makrokosmus verhält, wissenschaftlich entwickelt hat. Indem das Prinzip dieses Natursystems an sich selbst System, das System das nach seinen Bildungsstufen und Momenten auseinandergesezte Prinzip ist, wird die Genesis des Prinzips durch die Entwicklungsgeschichte der Natur, deren Schluß die menschliche Gestaltung ist, begriffen.

„Die sogenannten äußeren Kennzeichen der Thiere, wie Zehen, Klauen, Zähne u. s. w.," sagt Oken, „sind nur kleine Theile von irgend einem System, und können daher nie das ganze Thier charakterisiren, oder dessen Natur bestimmen, obschon sie zur Unterscheidung desselben von seinen Nachbarn hinreichen mögen. Wenn man daher klassifiziren will, so muß man auf die ganzen Systeme, die ganzen Sinnorgane Rücksicht nehmen, ob sie an- oder abwesend sind, früher oder später in der Entwicklung des einzelnen Thieres oder des Thierreiches erscheinen. Die Organe haben wieder ihre Entwicklungsstufen und diese bilden die kleineren Unterschiede. So muß ein Thier mit einem einfachen Darm, an dem noch keine Leber, keine Milz, keine Speicheldrüsen, keine Zunge und keine Zähne sich entwickelt haben, nothwendig unvollkommener seyn, und also auf einer tieferen Stufe stehen, als solche, welche noch eine Leber haben und diese niedriger, als diejenigen, bei welchen Speicheldrüsen, Zähne, Lippen u. s. w. vorkommen."

„Es kommt daher darauf an, auszumachen, Was

ganze Systeme oder Organe sind, Was nur Theile derselben, Was Verzweigungen, wornach die größeren oder kleineren Abtheilungen bestimmt werden.“

Die Entwicklungsgeschichte der Thiere wird nach dieser Methode begriffsbestimmend, und indem die Organe und Systeme, welche den wesentlichen Charakter des Thieres ausmachen: die Bewegungs- und Empfindungsorgane zu den höchsten Prinzipien gemacht werden, entsteht eine Stufenfolge, in welcher die vorhergehenden, die durch die Genesis des Organismus selbst begründeten real existirenden Voraussetzungen der folgenden sind.

Wir müssen auf Okens Lehrbuch der Naturphilosophie und seine Naturgeschichte verweisen, wenn man sich durch die Ausführung überzeugen will, wie lichtvoll dieser geniale Forscher zeigt, auf welche Weise die Prinzipien, in deren Bestimmtheit der Organismus auf jeder seiner Stufen wirklich ist, zu organisirenden, die ganze Gliederung bestimmenden Eintheilungsgründen werden; warum z. B. die Säugethiere Sinnen- oder vorzugsweise Augenthiere, die Vögel Nerven- oder in der Bestimmtheit des Organs Ohrenthiere, warum die Amphibien in der Bestimmtheit des Systems Muskel-, in der des Organs Nasenthiere, die Fische dagegen in jener Hinsicht Knochen-, in dieser Zungenthiere sind; wie die Thiere, in welchen nur die vegetativen Systeme entwickelt sind, sich in nothwendiger genetischer Stufenfolge in Ader-, Darm-, Lungenthiere unterscheiden, von denen die ersteren Gallertthiere, z. B. Polypen, die zweiten, z. B. Schnecken oder Muscheln, Weich- oder Schaalthiere, die dritten, die Ringelthiere, als Gewürme oder Insekten sind.

Indem ferner die Stufen nach der Bestimmtheit der besonderen Organe, in welcher ihr allgemeiner Charakter

gesezt ist, in Klassen und Ordnungen eingetheilt werden, organisirt sich das System in jedem seiner Prinzipien nach allen durch den Begriff derselben möglichen Momenten zu eigenthümlichen Organismen, die sich wechselseitig ergänzen und den Umfang des Begriffs bilden, dessen Inhalt in konkreter Form in der höheren Stufe gesezt ist.

Auch das Pflanzenreich ist nach Okens natürlichem System nur die nach den besonderen Organen auseinandergelegte Pflanze, „die Idee der Pflanze in der Vielheit der Individuen dargestellt," so daß die Eintheilung der Pflanzenorgane die Eintheilung des Pflanzenreichs ist. Es gibt daher eine durch die Entwicklungsreihe der Pflanzenorgane gesezte Stufenfolge von Mark-, Schaft-, Stamm-, Blüthen- und Fruchtpflanzen. Die Mineralien endlich sind eigenthümlich bestimmte Einheiten der Elemente, von denen erst die Erde in individueller Form existirt, und in ihrer chemischen Verbindung mit den allgemeinen unverkörperten Elementen die bestimmten Mineralien oder Erden, also Erdmineralien oder Erden, Wassermineralien oder Salze, Luftmineralien oder Inflammabilien, Feuermineralien oder Erze bildet.

Wer sieht nicht, daß dieses Natursystem die Wahrheit des Begriffs hat, der in solcher Eintheilung wirklich Ein und Alles, Prinzip und System ist! Es ist leicht, die Mängel der Oken'schen, so wie jeder andern Naturphilosophie einzusehen, aber ihre Vorzüge zu erkennen, ist Gewinn für die Spekulation selbst, und wenn man, um das System der Natur zu begreifen, sich nicht im Allgemeinen halten und bei der Versicherung: daß sie eine Stufenfolge darstelle, stehen bleiben will, so muß man ihren Begriff in seiner realen und existirenden Besonderung betrachten. Mag auch Okens Verfahren, das Höhere durch Kombinationen oder Wieder-

holungen der ihm vorausgesezten Momente und Prozesse zu erklären, von dem Standpunkte eines spekulativen Denkens unwahr erscheinen, so wird doch sein Versuch, die Naturreiche systematisch zu begreifen, im Wesentlichen als die einzige Weise einer ächt wissenschaftlichen Naturforschung anzuerkennen seyn. Daß freilich in diesem wahrhaft natürlichen Systeme noch Manches in Betracht kommt, wodurch es sich in vieler Hinsicht anders und neu gestalten möchte, wird hiemit nicht geleugnet, aber selbst die strengste Kritik wird die Idee desselben und seine Ausführung im Allgemeinen nicht zu widerlegen vermögen!

Es wird wohl kaum mehr der Erinnerung bedürfen, daß Hegels Behauptung, nicht der subjektive Begriff, sondern die Natur seye zu ohnmächtig, um seine Ausführung in Klassen und Ordnungen möglich zu machen, nicht mehr als nur Behauptung ist. Die Zufälligkeit, in welcher die Natur zerfallen soll, ist ohnehin nur die willkürliche Gränze des Denkens, die durch das wirkliche Denken überschritten wird. Was aber die verkrüppelten Pflanzen und Thiere betrifft, so sind sie allzu schlechte Instanzen gegen „die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung," die in Okens System entschieden genug durchgeführt wird.

Der Umstand, daß die Natur, wie Hegel sich ausdrückt, die wesentlichen Gränzen durch mittlere und schlechte Gebilde, oder durch Mißgeburten vermische *), beweist nur, daß ihre Gesetzmäßigkeit nicht nur eine logische ist, aber die Einförmigkeit, wenn der Begriff

*) Diese Behauptung ist in einer Zeit um so auffallender, in welcher die Bildungshemmungen auf die allgemeinen Bildungsgesetze zurückgeführt werden und z. B. empirisch gezeigt wird, daß die Bildungshemmungen der Normalbildung einer niederen Thierart analog sind.

(nach Encyklop. §. 164) keinen andern Inhalt als sich selbst zu begreifen hätte, wäre eine Vernünftigkeit, die sich ihrer selbst überdrüssig würde, indem alle Naturforschung nur den Zweck haben kann, um mit Hegel zu reden, die Idee in ihrem Andersseyn zu erforschen. Dieses Andersseyn aber kann, wenn es durch die Entäußerung der Idee gesezt ist, kein zufälliges, unbestimmbares seyn, und deßhalb ist die Aufgabe in der Natur nicht nur die Idee an sich, oder den logischen Begriff, sondern die andersgewordene Idee in ihren realen Gestaltungen zu erkennen.

Es muß im höchsten Grade auffallen, wenn Hegel §. 370 sagt: „Die Unmittelbarkeit der Idee des Lebens ist, daß der Begriff, obgleich nur er das an und für sich Bestimmte ist, nicht als solches im Leben existirt (gesezt nun aber er existirte wirklich als logischer Begriff, was wäre damit gewonnen, was man nicht zum voraus wüßte), sein Daseyn sich daher den vielfachen Bedingungen und Umständen der äußeren Natur unterwirft (es ist mithin nicht die Ohnmacht der Natur, daß sie den Begriff nicht festhält, sondern die Ohnmacht des Begriffs selbst, daß er in dieser Abhängigkeit und Verkümmerung existirt) in den ärmlichsten Formen erscheinen kann (es ist seine und eigene Schuld, daß er sich nicht reicher realisirt); die Fruchtbarkeit der Erde läßt es (Was?) allenthalben und auf alle (?) Weise ausschlagen. Die Thierwelt kann darum (?) fast weniger als die anderen Sphären der Natur ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den Formen, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren.“

Dieß ist eine ganz unwissenschaftliche Ansicht von der Bewegung der Idee durch ihren Stufengang, wo-

durch §. 251 die Natur wirklich werden soll. Denn vorerst ist die Entlassung der Idee aus sich, durch die sie sich verliert, ein Vorgang, dessen Nothwendigkeit Hegel nirgends bewiesen hat. Sodann ist es des Begriffs ganz unwürdig, wenn er sich Bedingungen unterwerfen muß, die er nicht in seiner Macht hat. Und endlich ist die Behauptung, die Fruchtbarkeit der Erde lasse es allenthalben und auf alle Weise ausschlagen, und darum könne die Thierwelt fast (!) weniger ein in sich unabhängiges vernünftiges System darstellen, eine ganz rohe äußerliche Ansicht von der Entstehung der Gattungen und den Bedingungen derselben.

Kann man diese Meinung besser widerlegen, als Hegel sie in den Beweisen für das Daseyn Gottes widerlegt hat, wo er die Meinung: als ob die unorganische Natur das Selbstständige, das Organische, das Abhängige wäre, S. 460, in folgenden Worten bestreitet: „Man hat die Vorstellung, daß die Natur in sich so eine produzirende Kraft ist (es allenthalben und auf alle Weise ausschlagen läßt), die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieser trete dann das Animalische hervor und dann zulezt der Mensch. Wenn nun aber so das Organische und der Mensch zufällig hinzukommt, so fragt es sich, ob er vorfinde, was ihm nothwendig ist oder nicht? Das Organische ist an ihm selbst das Zweckmäßige, es ist sich das Erste, das Unorganische hat nur den Schein des Seyns an ihm.“ So widerlegt sich Hegel selbst.

Weit entfernt, in jene willkürlichen Behauptungen, durch die Hegel die von allen spekulativen Forschern als eine Welt voll Sinn, voll Zusammenhang und voll Bedeutsamkeit bewunderte, und mit Begeisterung erforschte Natur des Alls, zu dem mißlungenen Versuch des logischen Begriffs sich selbst zu objektiviren, herabsezt —

das wissenschaftliche Verdienst dieses Denkers zu setzen, rechnen wir sie vielmehr zu den Willkürlichkeiten, durch welche eine wissenschaftliche Ansicht der Natur unmöglich wird. Es ist Dasselbe, wie wenn er*) die geologischen Untersuchungen über die Perioden der Naturentwicklung für begrifflos hält, oder wenn er §. 373 annimmt, die Arzneimittel seyen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Unverdaulichkeit zu betrachten, und nicht das Spezifische oder der Unterschied derselben, sondern das Allgemeine, oder die ihnen gemeinschaftliche negative Wirkung seye das Wesentliche; oder wenn er, wovon wir in der Logik die Beispiele sahen, die spezifische Bestimmtheit der Gegensätze, z. B. von Sensibilität und Irritabilität leugnet.

Die Natur des Alls durch eine ebenso durchgreifende Gesetzmäßigkeit, wie die Natur des Menschen organisirt zu denken, so daß Nichts zufällig, sondern Alles Moment eines sich seinen unendlichen Begriff bis ins Einzelnste bestimmenden Systems ist, wird wohl die wahrhaft spekulative Naturansicht seyn, welche den Begriff der Welt weder für zu ohnmächtig hält, um sich in seinem Andersseyn zu systematisiren, noch für so einförmig, um nur die logische Form zu der seinigen machen zu können. Indem vielmehr die Gesetzmäßigkeit der Natur weder eine unlogische noch eine nur logische ist, ist es eben der Triumph des schaffenden Willens, daß er in seinem Anderswerden sich nicht verliert, sondern seinen Begriff durch die Naturschöpfung in dem Wiederscheine eines Seyns verwirklicht, dessen Formen die nothwendigen Voraussetzungen der Idee sind, in welcher sich der Begriff in seiner Totalität erfaßt. Je weniger der seiner immanenten oder logischen Form sich bewußte Begriff nur sich selbst begreift, desto größer ist der Fortschritt des

*) In den so eben erwähnten Beweisen S. 461.

Denkens durch das Erkennen, indem es sogar das Irrationalste, was sich am wenigsten selbst begreift, zum Moment eines Systems zu machen weißt, welches die konkrete Verwirklichung der substanziellen Vernunft ist, welche in allem Andersseyn die durch ein allseitiges Verhältniß zu ihrer Idee vermittelte Objektivirung ihres Begriffs erkennt. Hegel selbst sagt: die Kraft des Geistes ist um so größer, je größer die Entäußerung ist, aus der er in sich zurückkehrt, aber wenn er in allem Inhalte nur seine „reine Wesenheiten“ oder die „logischen Formen“ denkt, so kommt er weder zu seinem Andersseyn, noch kehrt er aus einer Entäußerung in sich zurück, sondern er läßt sich nur insoweit auf den konkreten Inhalt ein, als sich dessen Bestimmungen in den gewohnten Formen denken lassen.

Zu 14—15. Wo nur immer Leben ist, da ist auch Zusammenhang und Nothwendigkeit, und die Frage ist nur, ob die Einheit des Ganzen eine wahre ist, und ob Das, was nothwendig zusammen gehört, sich in Verhältnissen aufeinander bezieht, durch welche ein harmonisches Ganze entsteht? Wie wir in der Entwicklung eines geistigen Individuums eine durchgehende, durch alle Verhältnisse vermittelte Gesetzmäßigkeit annehmen, wenn sie auch nicht die Nothwendigkeit eines durch die Idee seiner Bestimmung geheiligten Willens ist, ebenso erscheint auch die Natur für unser zeitliches Bewußtseyn nicht in der Wahrheit des Begriffs, in welcher sie geschaffen ist, und nicht in der Vollendung der Idee, in welcher jene nur wesentlich vorausgesezte Einheit als eine durch die Zeit vermittelte, wiederhergestellt wird. Und wenn die Natur nur in dem allseitig vermittelten Verhältnisse zu dem Schluß und Zweck der Schöpfung: zu dem Menschen, ist, Was sie ist, warum sollte sie nicht den

Abfall deſſelben von ſeiner Idee theilen, und warum ſollte er nicht im Verhältniß zu ihr und mit ihr erlöst werden?

Zu 16—17. Nicht die der Idee immanenten Gegenſätze, welche integrirende Momente ihrer Organiſation ſind, ſondern das negative Verhältniß derſelben, in welchem die Beziehung der Eintracht zur Beziehung des Kampfes wird, iſt die Verkehrung der wahren Einheit, und die ſich ſelbſt aufhebende Erſcheinung.

Wenn Heraklit meint, das ſich Entzünden des Streits ſeye nothwendig zur Eintracht, in welcher der Konflikt der Gegenſätze erlöſche, ſo befindet er ſich in dem Irrthum, nach welchem er die Einheit, durch welche das negative Verhältniß der Gegenſätze aufgehoben iſt, für ein Verſinken in todte Ruhe hält.

Gegen die flache Meinung, welche um die Idee des natürlichen oder geiſtigen Lebens zu denken, von dem Gegenſatze abſtrahirt, iſt zu bemerken, daß im Phyſiſchen die Geſundheit, im Moraliſchen die Tugend die Einheit derſelben Gegenſätze iſt, wie die Krankheit oder das Böſe.

Aber das negative Verhältniß der Gegenſätze, in welchem ſich das phyſiſch oder pſychiſch erkrankte Leben entzündet und verzehrt, iſt nur der Uebergang zu der poſitiven Einheit, die ſich durch Ueberwindung jenes widerſprechenden Verhältniſſes bewährt.

Der Krieg, der ſich nach Heraklit immer neu entzünden ſoll, um der Vater neuer Geburten zu werden, iſt nur verſchwindendes Moment, welches auf jeder neuen Stufe des natürlichen und geiſtigen Lebens ſiegreicher überwunden wird, um durch ſein Aufgehobenwerden die Wirklichkeit des an und für ſich ſeyenden möglich zu machen.

Zu 18—24. Die Unangemeſſenheit des Seyns zu der Beſtimmung wird in dem Zeitleben zum Widerſpruch, und nur weil die Entäußerung in die Erſcheinung ein An-

derswerden iſt, iſt die ſtufenweiſe Ueberwindung dieſes Andersgewordenſeyns ein qualitativer Fortſchritt.

In der Natur wird die unwahre Erſcheinungsweiſe des Vorhergehenden zwar durch die folgenden Daſeynsſtufen aufgehoben, aber je eigenthümlicher die Formen des Daſeyns und Lebens ſich geſtalten, deſto entſchiedener erweist ſich die Unwahrheit des zeitlichen Seyns.

Das allgemeine Selbſt der Natur iſt (weil es nur actu oder in dem reinen ſich Beſtimmen oder Manifeſtiren iſt), das abſolutleichte immaterielle Prinzip, aber weil es ſich nicht an ſich ſelbſt konkret beſtimmt, iſt es abſtrakte Identität mit ſich. Die ſelbſtloſen Körper aber, die ſich nicht ſelbſt tragen oder beſtimmen, werden durch das Licht entweder nur bis zur Formbildung dem Außerſichſeyn des Materiellen oder Schweren (ſchwer iſt, Was ſich nicht ſelbſt trägt oder beſtimmt, ſondern getragen oder beſtimmt wird) enthoben, oder wenn ſie durch ſich und für ſich ſelbſt licht werden — das allgemeine Selbſt der Natur zum Prinzip eigenthümlicher Selbſtbeſtimmung in der Senſibilität oder zur Seele wird — ſo iſt das Daſeyn des ſich ſelbſt beſtimmenden natürlichen Lebens eine ruheloſe negative Exiſtenz.

Wer übrigens die erſcheinende Gegenwart, in welcher ſich die Gegenſätze negiren und in unwahren, verkehrten Verhältniſſen wirklich ſind, nicht für verſchwindendes Moment, ſondern für wahre Wirklichkeit hält, muß die materielle Welt verewigen, und indem er die Idee, für welche die Materie keine Wahrheit hat, für machtlos und unreell erklären muß, läßt er die Unangemeſſenheit oder den Widerſpruch der Erſcheinung, der ſich in Wahrheit durch ſich ſelbſt aufhebt, unaufgehoben.

So lange das Denken, um ſich der Idee bewußt zu werden, von dem realen Seyn abſtrahiren muß, iſt ſie nicht

durch die Natur realisirt, und wenn tiefdenkende Forscher die Natur als das Werk oder die Schöpfung Gottes, als eine Welt voll Sinn, voll Zusammenhang und voll Bedeutsamkeit betrachten, so halten sie nur, die materielle Welt für einen Abfall von der Idee, nicht aber das durch den göttlichen Begriff organisirte System des Seyns.

Aber wie die in unwahren verkehrten Verhältnissen erscheinende Karrikatur in allen Zügen auf das Urbild hinweist, dessen Verkehrung sie ist, in demselben Sinne kann die zwischen ihrer Wahrheit und ihrer Verkehrung schwankende Erscheinung auf ihre Idee zurückgeführt werden, die nicht ohne unser Erkennen realisirt wird.

Daß aber die lebendige Vereinigung der sich ausschließenden oder aufhebenden Gegensätze das Ziel des Weltprozesses ist, erhellt daraus, weil nur diese positive Einheit sich im Seyn und Denken zu bewähren vermag.

Auch die Ekstase der spontanen Somnambulisten (die Centralbeschauung, wie Oetinger diese Intuition, die er einem Zeitgenossen zuschreibt, nennt) erhebt sich zu der (wenn auch in der Reflexion verworrenen, weil abnormen), so doch höchst merkwürdigen Intuition des Prozesses der Schöpfung *), in welchem dieselbe Welt, welche wir sinnlich erkennen, geistig geschaut wird, und das Lichtwerden der organischen Körper, wovon die magnetischen Somnambülen (die bekanntlich die speziellsten anatomischen Beschreibungen geben) sprechen, beweist wenigstens, daß unser sinnliches Bewußtseyn nicht das einzig reale ist.

*) Es ist bekannt, daß das Haupt aller Mystik der philosophus teutonicus „die Geburten der Dinge" in einem ekstatischen Zustande sah, der sich nur unvollkommen in dem wachen Bewußtseyn reflektirte.

Dieselbe durch die Erscheinung vermittelte Erhebung zu dem wahrhaft Seyenden, welche von spekulativen Denkern gefordert wird, ist das Wesen des religiösen Bewußtseyns, und gegen die Realität dieses Glaubens und Wissens sind jene Erscheinungen der Ekstase nur besondere, aber nicht zu übersehende Zeichen.

Ueber die Verewigung des Materiellen erklärt sich Baader in den Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme mit einer Entschiedenheit, die in der Tiefe seiner religiösen und physischen Weltansicht ihre Berechtigung hat, und welche, so viel wir wissen, noch nicht einmal wissenschaftlich bestritten, viel weniger widerlegt worden ist.

In der That, sagt er S. 94, kann es mit dem Menschen dahin kommen, daß er unvernünftig genug wird, um sich sein räumlich zeitliches oder materielles Seyn für sein einzig natürliches wahres Seyn zu nehmen. In diesem Glauben oder Aberglauben an die Materie müssen nun freilich einen solchen Menschen alle jene alten und neuen Philosopheme bestärken, welche dieser Materie gleichfalls eine höhere Dignität andichten als sie hat, ja insofern die höchste, als sie behaupten, daß diese Materie die unmittelbare Produktion Gottes ist (nach Einiger Meinung dessen Sohn), das heißt Das, was die Religion den Himmel, das Himmelreich, Gottesreich ꝛc. nennt. Ein Himmelreich, zu dessen vollständiger Manifestation die Religion nichts Geringeres als die Aufhebung dieser Materie, und durch diese Aufhebung (Weltgericht) die Darstellung des Weltbegriffs nöthig erachtet; — so wie diese Religion zu einzelnen, parziellen und anticipirenden Manifestationen dieser himmlischen Welt, und ihres unvergänglichen und herrlichen Wesens, parzielle Aufhebungen der materiellen

Manifestationen *) erklärt, weil nämlich diese Materie, als für sich stumm, nicht jene species seyn kann, welche sich überlassen den Deus sermo (wie ihn schon die Indier nannten) zu manifestiren vermag.

Es ist doch nur eine unphilosophische Zumuthung, welche einige Philosophen (zufolge jenes bon-mot des Dichters: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht") an uns machen, daß wir uns bescheiden sollen, zu wissen, oder zu glauben, daß irgendwo (in Gott z. B.) die einzelne Lebensgeschichte von Jedem aus uns, so wie die Gesammtgeschichte der Menschheit schon begriffen wird oder ist, daß aber nur wir selber (um der Befangenheit in das räumliche zeitliche Seyn willen) nie zu diesem Begriffe gelangen können und werden, und daß folglich die gerechte Forderung (oder Hoffnung) des

*) In dem Aufsatze: „über den Begriff der Ekstasis als Metastasis" erklärt sich dieser Forscher über die reelle Möglichkeit einer völligen Suspension der materiellen Erscheinung in folgenden Worten, die er durch tiefsinnige physische Analogien (denen auch die von Hegel II. Bd., Logik S. 163 unten, die Auflösung des Dings ꝛc., Anmerk., beigefügt werden kann), erläutert. „Vorerst muß uns jeder Naturphilosoph (wir können hinzusetzen, jeder nicht mechanische oder atomistische Physiker) zugeben, daß die Materie doch nur das wegen seiner fortdauernden Erzeugung oder vielmehr seines fortdauernden Erzeugtwerdens fortdauernde Produkt nicht materieller Prinzipien ist, und daß sie mithin für immer oder wenigstens für eine Zeit verschwinden muß, wenn der Produktivität jener Prinzipien eine andere Richtung gegeben wird. Und wenn man darum eine solche höhere, jene Produktivität niederhaltende Macht sich denken kann, ja höherer Gründe wegen sich denken muß, so scheint der Gedanke wenigstens nichts Absurdes zu enthalten, daß eine Suspension jener Produktivität oder Produktion eintreten könnte, in welcher der materielle Leib gleichsam in einem geistigen Menstruum verschwände, wie der Salzkrystall in seinem flüssigen Menstruum verschwindet, ohne doch radikal zerstört zu seyn" u. s. w.

Gerechten, daß dieser Begriff ihm und allen Menschen objektiv werde und bleibe, eben so thöricht sey als die Furcht vor einer solchen Objektivirung, d. i. vor einem Weltgericht (als der Aufhebung des räumlich zeitlichen Seyns).

§. VI. Uebergang zur rationalen Psychologie.

Wenn der Geist der Zweck und die Idee ist, zu welchem und für welchen die Natur geschaffen ist, so ist noch zu sehen, auf welche Weise er sich sein Verhältniß zu derselben selbstthätig bestimmt.

Die Natur hat für den Geist in Ansehung ihrer relativen Selbstständigkeit eine typische, in Beziehung auf ihre Abhängigkeit eine symbolische Bedeutung.

Vorgebildet ist das Leben des Geistes in der Natur, sofern sie sich selbst idealistisch verhält, und in dieser Hinsicht ist sie ein Objekt der Kunst und Wissenschaft, welches seinen Sinn in sich selbst hat.

Aber sinnbildliche Bedeutung hat die Natur für den Geist, sofern sie die Voraussetzung seiner subjektiven Hervorbringungen ist, durch welche ihre Objektivität subjektiv bestimmt, d. h. idealisirt wird.

Jede dieser Bedeutungen weist auf die andere hin, und setzt sie voraus, und das Allegorisiren fängt da an, wo diese Einheit verkannt wird.

Nur weil die Natur in den Verzweigungen und Abstufungen des Seyns dasselbe ist, was der Geist wesentlich aktuell und für sich ist, nur weil sie einen typischen oder vorbildlichen Charakter für das Leben des Geistes hat, vermag sich dieser seine ideelle Selbstbestimmung durch ihre Erscheinungen zu versinnlichen, und nur weil die Natur

Symbol des Geistes werden kann, vermag dieser den Sinn ihres (eignen) Daseyns zu verstehen.

Nach der Seite ihrer Selbstständigkeit betrachtet, ist die Natur Objekt der Kunst, weil ihr Leben unser Gemüth auf eine der geschichtlichen Betrachtung analoge Weise anspricht, und die Poesie des geistigen Lebens bedarf der Ergänzung durch die Poesie der Natur.

Vereint mit dieser objektiven Poesie hat die spekulative Wissenschaft der Natur den Sinn des Daseyns zu fassen, das durch ein bloßes Beschreiben nicht verstanden wird. Eine solche Betrachtung erhebt sich von selbst zu der religiösen Betrachtung der Natur, für welche sie eine Offenbarung Gottes, eine Welt voll Sinn, voll Zusammenhang und voll Bedeutsamkeit ist.

Was aber die Natur nicht an sich ist, das ist sie für die freie Thätigkeit des Geistes, und Dieß ist ihre symbolische Bedeutung.

Die niedrigste teleologische Naturansicht ist die, nach welcher sie unserem Nutzen, unserer Bequemlichkeit und unserem Vergnügen dient, und zur Fristung und Ausschmückung unseres Lebens dient.

Sinnbild des Geistes wird die Natur, indem sie die reelle Grundlage seines ideellen Hervorbringens bildet, und in dieser Bestimmung feiert sie ihre höchste Verklärung.

Die Plastik zeigt eine Vollendung der räumlichen Formen, welche die Natur nicht darstellt, weil die in dem Geiste des Künstlers erzeugte Idee zum Ideal der Erscheinung wird.

In der Malerei scheint das Licht in wundervollerer Weise in den Farben, als in der Natur, weil die Phanthasie die Erscheinung durch den Sinn, das Bild durch den Begriff vergeistigt.

Was in den bildenden Künsten in simultaner Form

angeſchaut wird, wird in der Muſik in einem ſich ſucceſſiv erzeugenden Ganzen von Tönen vernommen, die unſer Innerſtes bewegen, weil wir in ihnen nicht ſie ſelbſt, ſondern die Harmonien des Gefühls vernehmen, deſſen inneren Rhythmus ſie verſinnlichen.

Aber erſt das beſeelte Wort iſt das unmittelbare Symbol des Geiſtes, ſeine Aeußerung, in welcher er ſchlechthin bei ſich ſelbſt iſt, weil ſeine weſentliche Manifeſtation das Denken ſelbſt ein inneres Sprechen iſt.

In dieſer Einheit des Weſens und der Form beſtimmt ſich der Geiſt reell, die Natur ideell, und der Geiſt iſt die Idealität der Natur, weil er ſich als das weſentliche in ſich reflektirte Subjekt ſeiner Natur weist.

Die Sprache iſt die Welt des Geiſtes, in welcher er lebt und webt, und wie die äußere Welt nur für ihn iſt, indem er ihre Manifeſtationen in ſeine Sprache überſezt, ſo wird er ſich auch ſeines eignen Weſens nur bewußt, indem er es in einer Sprache ausdrückt, die er ſich im Verhältniſſe zu der Außenwelt erzeugt und ausgebildet hat.

Die Natur ſteht in einem ſo innigen Zuſammenhange zu der Beſtimmung und zu dem Schickſale des Geiſtes, daß es nur auf ihn ankommt, ob er in ihr das Abbild ſeiner eigenen Erniedrigung oder das Vorbild ſeiner künftigen Verherrlichung, jenes in einem empiriſchen, dieſes in einem idealiſchen Bewußtſeyn erblicken will. Doch darf keine dieſer Betrachtungsweiſen für Den, der ſich wahrhaft bildet, einſeitig vorherrſchen.

Die einzelnen Völker beſtimmen ſich ihre Bildungsſtufen zunächſt durch ihr Verhältniß zur Natur, und die Kunſt, die Wiſſenſchaft und die Religion realiſiren ihre ideelle Bedeutung in dem beſtimmteſten Zuſammenhange mit der geiſtigen Empfänglichkeit für das Leben der Natur.

Es iſt eine anerkannte Thatſache, daß die Poeſie

des geistigen Lebens die Bestimmungen, die Verhältnisse und Vorgänge des natürlichen Lebens nicht etwa nur gleichnißweise oder gar nur allegorisirend, sondern im eigentlichen Sinne zu Momenten des inneren Schauens macht, und wenn der Idealismus der Poesie kein Nihilismus seyn soll, so hat er das Licht seines Gefühls durch den Farbenreichthum der natürlichen Welt zu realisiren.

Aber darin zeigt sich die Idealität der Poesie, daß ihr alles Natürliche nur Symbol des Geistigen ist, und nur die ganz in Geistigkeit verklärte Natur ist nicht mehr Sinnbild des Geistes, sondern des Geistes eigenes Leben, seine immanente Realität, die er nur hat, indem er sich durch sie bestimmt, d. h. indem er sie idealisirt.

Sogar die Wissenschaft, diese denkende Betrachtung der Welt, vermag ihr Denken nur durch die Anschauung organisch zu entwickeln, und die natürliche Anschauung ist die Grundlage und immanente Voraussetzung der geistigen.

Man erinnere sich an die hohe Anschaulichkeit und Lebendigkeit philosophischer Kunstwerke, die das Gepräge des plastischen, durch eine ästhetische Naturbetrachtung gebildeten Sinnes ihrer Urheber an sich tragen.

Wie wenig das religiöse Leben und Wissen die Symbolik der Natur verschmäht, erweisen die Mythologien durch die vielfachen Weisen der Naturvergötterung, erweist die absolute Religion durch die Wahrheit ihrer reellen Beziehungen.

Mit Recht wird die Philosophie der Natur als die Voraussetzung der Philosophie des Geistes betrachtet; denn wie sich der Geist selbst im Verhältniß zu der Natur real, d. h. natürlich bestimmt, um sich zu entwickeln und zu bilden, so ist auch die Erkenntniß seines Wesens durch die Erforschung seiner Natur vermittelt.

So lange der Geist in der geschichtlichen Entwick-

lung seines Wesens begriffen ist, so lange ist sein Begriff noch nicht realisirt, und erst nachdem er Alles geworden ist, Was er werden konnte, kehrt er in die durch seine Geschichte vermittelte Einheit seines Wesens zurück, in welcher er sich in der Wahrheit seiner Idee erfaßt.

Um aber durch die Vermittlung seiner Zeit in sein Wesen zurückkehren zu können, muß sich der Geist äußern, und die Wirklichkeit, die er in den bestimmten Formen seiner Aeußerung hat, ist eben seine Natur. Sein natürliches Bewußtseyn aber bildet sich der Geist in dem aktiven Verhältnisse zu der äußeren Natur.

Diese Naturseite des Geistes darf auch die Wissenschaft nicht übersehen, wenn sie mehr als nur den allgemeinen Begriff desselben, wenn sie den konkreten Begriff seiner Geschichte, d. h. seiner Idee erfassen will.

Zwar ist schon der menschliche Geist ein Erlöser der Natur, und mit seiner Selbstbefreiung wird auch die zu seinem Leben gehörige äußere Natur vollendet und zu ihrem göttlichen Begriffe zurückgebracht werden.

Aber erst durch die Idee des absoluten Geistes wird die Relativität der Natur vollkommen erkannt, weil Gott absolut ist, ist die Natur als solche nicht, d. h. sie ist nur indem sie von Gott geschaffen wird, und ihre Wahrheit hat sie als göttliche Schöpfung.

Das Christenthum ist absolute Religion, weil sein Stifter der menschgewordene Gott selbst ist, der die Natur mit der Welt des Geistes von der Unwahrheit der Erscheinung befreit, und die Welt zu der Wahrheit der Idee zurückführt, in der sie von Gott ewig geschaffen, ewig geliebt und ewig erkannt wird.

Anmerkung. Die Ansicht, daß sich die Natur selbst idealistisch verhält, ist der spekulativen Philosophie nicht

fremd. „Es ist Dieß," sagt Schelling in der Zeitschrift für spekulative Physik I. Bd., 2. H., S. 84, „eine bloße Folge des fortgesezten Potenzirens der Natur, da wir ja bereits in der sogenannten todten Natur den Anfang dazu gemacht sehen, indem das Licht schon eine ganz ideelle Thätigkeit ist, welche die Objekte ebenso de- und rekonstruirt, als es der Idealismus nur immer thut — und so gibt die Naturphilophie zugleich eine physikalische Erklärung des Idealismus, und beweist, daß er an der Gränze der Natur gerade so ausbrechen muß, wie wir ihn in der Person des Menschen ausbrechen sehen.

„Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst — und die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht.

„Der sogenannten todten Natur fehlt nothwendig nur der lezte potenzirende Akt, wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden, und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält — wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt — so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich, und Dieß ist der Grund, warum wir, obgleich auf der lezten Höhe, doch nicht reine Geister sind."

Hieraus erhellt aber zugleich, in welchem Sinne Schelling seine Philosophie absoluten Idealismus, und den Geist die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nennen konnte. Nur wenn sich die Natur selbst von Stufe zu Stufe subjektiv bestimmt, kann der subjektive Idealismus durch den objektiven

(nach welchem Alles Freiheit, Wille und Gemüth ist) ergänzt werden, und nur wenn der Geist sich selbst objektiv bestimmt, kann sich der subjektive Idealismus zum absoluten Idealismus vollenden.

Hören wir hierüber auch Steffens!

„Die Sinne," sagt dieser geistvolle Forscher (Anthropologie I. Bd., S. 14), „eröffnen uns eine unendlich reiche Natur, die Fülle ihres Lebens drängt sich uns auf, ja wir erblicken durch ihre Herrlichkeit hindurch eine erhabene Intelligenz, deren schaffender Geist sich in uns, wie außer uns offenbaren will. Der raisonnirende Verstand verwandelt diese Offenbarung in eine bloße Erscheinung, zieht Alles in subjektive Formen der Anschauung hinein, beurtheilt Alles nach den Regeln des bloß reflektirenden Denkens, und jener überschwängliche Reichthum selber verkehrt sich in die dürftigste Armuth."

Nur wenn die Natur selbst als die Schöpfung einer unendlichen Intelligenz betrachtet wird, so daß keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall „Seele in Leib symbolisch umgewandelt ist," nur wenn in jedem ihrer Gebilde die Idee des göttlichen Schöpfers erkannt wird, der sich die Schöpfung des Geistes durch die Schöpfung der Natur vermittelt — nur so betrachtet, sind die Symbole der Natur bedeutungsvolle Gleichnisse des Geistes, durch welche das Geistige nicht nur (allegorisch) angedeutet, sondern im eigentlichen Sinne vorgebildet wird *).

*) Je äußerlicher sich das Bild zum Begriff verhält, so daß dieser durch jenes nur umkleidet wird, desto geistloser ist ein solches Allegorisiren, da sich vielmehr Begriff und Anschauung in Wahrheit wie Leib und Seele verhalten, und je mehr in der Vergleichung die wahre Bedeutung des Analogen, daß es in

Eine Poeſie der Natur, die ſich zu der Poeſie der Geſchichte wie das Epos zum Drama verhalten würde, iſt bis jezt nur in lyriſchen Klängen vernommen worden, und ein Naturdichter in dem erwähnten Sinne könnte mit eben dem Rechte wie ein dramatiſcher Dichter ein rückwärtsgekehrter Prophet genannt werden. Die orientaliſchen Verſuche, die Kosmogonie poetiſch darzuſtellen, ſind in dem tiefen Bedürfniſſe des Geiſtes gegründet, das ihm verwandte Leben der Natur in der Verklärung zu ſchauen, in welcher es die organiſche Vorausſetzung und das ſtufenweiſe Fortſchreiten zu dem Leben des menſchlichen Geiſtes, und als Schöpfung die objektivirte Poeſie des Urgeiſtes iſt.

Es iſt zu hoffen, daß ſich eine von der Religion des abſoluten Geiſtes geheiligte und erleuchtete Poeſie mit der reicheren Naturforſchung und der reifer gewordenen Spekulation der occidentalen Welt vereinen wird, damit der Sinn des Daſeyns in jeder Form eines ebenſo tiefen wie lebendigen Bewußtſeyns erfaßt und dargeſtellt werde.

Die Bedeutung, welche die Natur als Darſtellungs- und Verwirklichungsmittel des Geiſtes hat, zeigt ſich in der Kunſt am einleuchtendſten.

Wenn man die Werke der Natur mit den Werken des Geiſtes vergleicht, ſo ſollte man billig erwägen, daß die aus dem Weſen des Geiſtes wiedergeborne Natur das Ideal der Erſcheinung iſt, und daß die Natur ſelbſt erſt als Darſtellungsmittel des Geiſtes ihre höchſte Verklärung feiert.

Größer als die erhabenſten Denkmale des ſich in

---

einer anderen Sphäre oder Stufe Daſſelbe iſt, wie das Original, verkannt wird, deſto mehr wird das Gleichniß zu einer zufälligen unweſentlichen Verſinnlichung, die ihren Sinn nicht nothwendiger und objektiver Weiſe hat.

wundervollen Gestaltungen aussprechenden Naturlebens ist der Sinn, der sich in dem Ringen menschlicher Wesen mit einem ungeheuren Schicksal, in der stillen Größe der Duldung, oder in der Klarheit eines in sich vollendeten überirdischen Daseyns offenbart, und jenen Schmerz und diese Götterhöhe weiß der Künstler durch die Formen auszudrücken, die der Marmor unter seiner bildenden Hand annimmt.

Wenn die Plastik die Vollendung der Form in den Gestaltungen, in welchen das Wesen des Geistes in siegreicher Klarheit die Natur zum vollkommensten Ausdruck der Idee macht — veranschaulicht, so ist dagegen das Ideal der Malerei die Vermählung des Geistigen mit dem Natürlichen, welche in dem Zauberschein, in dem das Licht den Stoff verklärt, zum Bilde ewiger Wahrheit wird.

Daß sich endlich die Musik zu der Plastik und der Malerei, wie die Genesis der Gestaltung, wie der Prozeß der Bildung zu vollendeter Form, zu angeschauter Symbolik des Ideellen verhalte, folgt daraus, weil die Töne der Widerklang der Harmonien des Gefühls sind, durch welche und in welchen alle Gestaltungen des Geistes erzeugt werden.

Die Malerei ist der objektivirte Ausdruck der Formen, die musikalisch oder subjektiv gefühlt werden.

Die Poesie ist die innigste und heiligste Verklärung der Natur, die den Rhythmus musikalischer Harmonie mit der angeschauten gegenwärtigen Symbolik der Malerei — die Form mit dem Prozesse der Formbildung — vereint, und mehr ist als nur diese Einheit. Ihre Symbolik ist die Sprache, in deren Worten Gefühl und Anschauung nicht nur empfunden und nicht nur wahrgenommen, sondern gedacht wird, und dieses in

seiner Aeußerung und Verwirklichung in sich Zurückgekehrtseyn des Geistes ist seine höchste Freiheit von der Natur, durch deren Prozesse er sich seine immanente Selbstbestimmung vermittelt.

In dem Worte, und zwar nicht sowohl in dem ausgesprochenen als vielmehr in dem gedachten, im Worte wird die Sinnlichkeit zum ideellsten Organe des Geistes und an dieses Einswerden des Natürlichen mit dem Geistigen, und an diese Herrschaft des Geistes über seine Natur sind sowohl die Spiritualisten, wie die Materialisten zu verweisen.

Indem die Systeme und Prozesse des Organismus der Versinnlichung psychischer Prozesse und Vorgänge geweiht sind, hat der Leib die Bestimmung, ein Tempel des heiligen Geistes zu werden, und jede Betrachtung des Organischen, welche den Leib nicht als Werkzeug des Geistes erforscht, verfehlt ihre Bestimmung. Es ist nicht möglich, die thierische Natur des Menschen für sich zu betrachten, indem die zum Theil unwillkürlichen Funktionen, z. B. der Athmungs- und der Verdauungsprozeß oder der Kreislauf des Blutes, in einem so bestimmten Verhältnisse zu den Systemen, durch welche die freie geistige Selbstbestimmung vermittelt wird, zu dem Nerven- und Muskelsysteme stehen, daß sowohl die Gesundheit wie die Krankheit nur durch das bestimmte Wechselverhältniß der Seele und des Leibes begriffen werden kann.

Wäre aber der Körper nicht Organ der Seele, sondern ihre unmittelbare Wirklichkeit, so könnte sie sich im Verhältniß zu demselben nicht frei zu sich selbst verhalten. Nur durch dieses freie Verhältniß zu ihrer Körperlichkeit bildet sich die Seele zum Geist, der sich im Verhältniß zu seiner äußeren Natur seine innere

Natur hervorbringt, die er nur hat, indem er sich durch dieselbe bestimmt. Nicht allein die physischen Prozesse, durch welche sich die Seele ihr Fühlen und Denken vermittelt, macht sie durch ein reflexives Wollen zur Bestimmtheit ihrer selbst, sogar in ihrem Verhältnisse zu der Außenwelt (im Empfinden und Wahrnehmen) verhält sie sich nur dadurch aktiv, daß sie sich im Bestimmtwerden selbst bestimmt. Durch diese Befreiung zu sich selbst und zu der inneren Welt, die sie sich im Verhältniß zu ihrem Leibe gebildet hat, wird die Seele in dem Sinne naturfrei, daß sie in der zweiten Natur, zu welcher sie im Verlauf ihres Zeitlebens wiedergeboren wurde, ihr wahres ewiges Leben hat.

Der Mensch kann nicht ohne die Natur, er kann nur mit ihr erlöst und zum Geiste befreit werden. Die innige Vermählung des Geistes mit der Natur erweist sich in allem unserem Fühlen, Anschauen und Denken, so daß selbst die Dialektik der Idee um so vielseitiger und vermittelter wird, je mehr sie freilich nicht in das Gebiet des Natürlichen herabsinkt, sondern je reicher die Naturanschauung ist, deren Momente und Verhältnisse durch den Prozeß des Denkens vergeistigt werden. Nur in der Einheit mit der Natur, deren Freiheit oder deren Idealität er ist, genießt der Geist die Fülle und die Freude seines Lebens.

Daher hat jede entwickelte Religion ihre Naturseite, und während das lebendige Verhältniß des Geistes zu der Natur in mythologischen Formen zu einer schwärmerischen Naturvergötterung wird (ein Naturkultus, der sich nicht selten — die Karrikaturen des Heiligsten — zu furchtbarer Unnatur verkehrt), ist die absolute Religion nur darum die Religion der Erlösung, und die Wahrheit des Verhältnisses, das sich im Heidenthum

verkehrt, weil sie die Heiligung der Natur durch die Menschwerdung Gottes feiert, durch welche die ganze Schöpfung mit dem Menschen zu der Wahrheit ihrer göttlichen Idee befreit wird.

Wenn man erst die Bedeutung des Feuers, der Verhärtung, des Flüssigwerdens — das Erscheinen des Lichts, das Keimen, Blühen, Reifen, das Geborenwerden, Sterben und Auferstehen tiefer und allgemeiner verstanden haben wird, werden die Mysterien des Glaubens und Wissens offenbarer und bedeutungsvoller erscheinen, und der in einem erkenntniß- und leblosen Reflektiren alt gewordene Geist wird sich auf einer höheren Wissensstufe verjüngen, als jene war, in welcher eine überschwengliche Ahnung die Resultate der Wissenschaft auf eine überraschende Weise anticipirte.

In der neuesten Zeit hat es sich auf die auffallendste Weise gezeigt, daß sich die Spekulation nur durch die Erforschung der Natur zu begründen vermochte, Wer die Resultate der spekulativen Wissenschaft kennt, mag den Weg der Naturforschung, durch welche dieselben errungen wurden, für zurückgelegt ansehen; aber wenn die Wissenschaft des Geistes wahrhaft gefördert werden soll, so bedarf es einer neuen Vertiefung in den Sinn des Naturlebens, durch welches die Welt des Geistes vermittelt ist.

Man meint wohl, man könne das Geistige ohne das Natürliche verstehen, aber der Geist ist eben, weil er als die Wahrheit und Freiheit der Natur zu denken ist, so wenig [illegible]e seine Voraussetzung oder naturlos zu fassen, da[illegible]n vielmehr nur die Wahl hat, ob man sich die Idee des Geistes durch eine wahre, begründete, oder durch eine falsche, oberflächliche Naturkenntniß vermitteln will, und Manche würden von dem

Geiſte nicht ſo geiſtlos denken, wenn ſie von natürlichen Dingen eine gründlichere Kenntniß hätten.

Der Uebergang zu der Philoſophie des Geiſtes iſt in dem Begriffe des Geiſtes ſelbſt begründet. Indem dieſer ſeine Vorausſetzung zum Moment ſeiner ſelbſt macht, erweist er ſich als die unendliche Subjektivität, für welche ſich die ihr vorausgeſezte Objektivität zu einem Geſeztſeyn, zu einer nur erſcheinenden Welt beſtimmt.

Zweiter Theil.

Die rationale Psychologie.

§. I. Begriff der Psychologie.

Das Wesen der Seele ist nur in dem Selbstbewußtseyn wirklich, und die Bestimmtheit der Seele ist mithin die Form ihres Bewußtseyns von sich selbst.

Nun ist aber das unmittelbare Sichselbsterfassen der Seele nicht ein Wissen ihres Wesens, sondern ein natürliches Bewußtseyn.

Das natürliche Bewußtseyn ist aber im Verhältnisse zu dem Begriffe Dessen, was das Individuum an sich werden kann, und durch sich werden will, eine unangemessene Form seiner Existenz. Diese Schranke zu überwinden, kehrt das Individuum in sich zurück, um sich in einer durch sein Gewordenseyn vermittelten höhern Gestaltung seiner selbst bewußt zu werden, und sich von Stufe zu Stufe zum Geiste zu bilden.

Dieses Fürsichwerden des Individuums und diese durch seine Entäußerung vermittelte Rückkehr in sein Wesen ist ein successives Hervorbringen seiner selbst, welches die Um-

kehrung des wahren Verhältnisses der Momente der Persönlichkeit voraussezt; und so weist das Bewußtseyn des Zeitmenschen selbst auf jene That zurück, durch welche der Urmensch durch die Aufhebung der substanziellen Einheit der Momente seines Wesens das Prinzip der successiven, d. h. zeitlichen Entwicklung und Bildung geworden ist.

Indem das natürliche Seyn und Bewußtseyn die Bestimmung ist, in welcher das Leben des Zeitmenschen unmittelbar wirklich ist, so ist er von Geburt der sinnliche Mensch, welcher der Urmensch durch sein Wollen geworden ist. Hierin zeigt sich mithin das umgekehrte Verhältniß der Momente der Persönlichkeit, daß das Wesen, welches gesezt seyn sollte, nur vorausgesezt, das natürliche Seyn und Bewußtseyn aber, welches in dem Selbstbewußtseyn oder durch dasselbe aufgehoben seyn sollte, ein gesezтes ist.

Weil nun das Wesen seiner Bestimmung nach ein unendliches, das natürliche Seyn und Bewußtseyn aber ein endliches ist, so wird das subjektive Prinzip, in welchem sich das Wesen erfaßt, zum Trieb, jenen Widerspruch des Seyns und des Seynkönnens, des Gewordenseyns und des Ansichseyns aufzuheben und seine Bestimmung zu realisiren.

Es entsteht mithin ein Prozeß, dessen immanente Voraussetzung das Wesen, dessen vermittelndes aktives Prinzip die Seele, und dessen Zweck der Geist ist, in dessen Idee die vorzeitlich gesezte substanzielle Einheit des Wesens durch die Vermittlung des Gegensatzes wiederhergestellt wird.

Die Bestimmungen der Zeit, durch deren Epochen sich dieser Prozeß verläuft, sind die Momente des Geistes selbst, der sich in seiner Selbsthervorbringung seine Gleichheit mit sich selbst durch diese Einheit des Inhalts mit seiner Form bewährt.

Das Prinzip, welches den ganzen Prozeß, durch den sich der Geist hervorbringt, möglich macht, ist nur dadurch

die immanente Macht desselben, daß es nicht in ihn übergeht, sondern sich überzeitlich verhält. Diese substanzielle Voraussetzung ist das Wesen, welches sich durch das subjektive Prinzip oder die Seele aktualisirt.

Die Seele dagegen ist das sein Wesen zwar successiv, d. h. zeitlich bestimmende aktive Prinzip; aber als Prinzip der Zeiten verhält sie sich nicht selbst zeitlich, und ihr Selbstbewußtseyn ist ihre Gegenwart, in welcher sie in sich oder bei sich selbst ist.

Nur im Verhältniß zu ihrer Sinnlichkeit bestimmt sich die Seele zeitlich, ihre Natur aber ist ein Gewordenseyn. Als dieses passive Seyn hat es sein Leben nicht an ihm selbst, sondern durch das subjektive Prinzip, welches sein Wesen durch das aktive Verhältniß zu seinem objektiven, d. h. eben natürlichen Seyn und Bewußtseyn verwirklicht.

Der objektive Geist aber ist für das in seiner Entwicklung begriffene Subjekt die Zukunft seiner selbst, die es durch seinen Fortschritt hervorzubringen hat, die Idee, deren durch die Zeit realisirte Wahrheit in dem Begriffe des Wesens nur vorausgesezt ist.

Die Zeit, durch deren Verlauf oder Wechsel das Individuum für sich wird, Was es werden kann, ist das sich selbst aufhebende Verhältniß derselben Momente, deren positive Einheit die Ewigkeit ist, und daher werden die Zeiten oder Perioden, in welchen das sich in allem Wechsel selbst gleiche Individuum seine Wirklichkeit hat, durch das Verhältniß der Momente bestimmt, deren subjektive Einheit es ist.

Und weil das Individuum nur im Wollen und durch sein Wollen ist, Was es ist, und sein Ziel in dem Bewußtseyn seiner selbst hat, so werden die Perioden seiner Selbstbestimmung eben so viele Stufen seiner Befreiung zu sich selbst seyn.

Die überzeitliche Voraussetzung dieser Stufen ist seine

wesentliche Freiheit, in welcher das Individuum ist, Was es will, und will, Was es ist. — Diese Bestimmung ist in dem Leben des sich zeitlich entwickelnden und hervorbringenden Individuums nicht als solche, sondern nur in der Bestimmtheit des natürlichen, des psychischen und des geistigen Lebens gesezt *).

Sonach wird die erste Stufe des zu sich selbst befreiten, d. h. seiner selbstbewußten Individuums die natürliche Freiheit seyn, in welcher es sich noch nicht in dem Unterschiede des Fürsichseyns, des Gewordenseyns und des Ansichseyns erfaßt, sondern im Wollen ist, Was es von Natur ist. Die Natur des Individuums ist aber eben die unmittelbare Wirklichkeit seines Wesens, und darum ist es, Was es in diesem natürlichen Wollen ist, noch nicht durch seine subjektive Selbstbestimmung.

Diese natürliche, unmittelbare Freiheit steigert sich zu dem durch Reflexion vermittelten Selbstbewußtseyn, in welchem sich das Individuum in seiner subjektiven Allgemeinheit erfaßt, durch sein Wollen wird und sich zu Dem macht, Was es werden kann. Durch die Negation seines natürlichen Seyns macht es nur seine Besonderheit zum Zwecke seines Wollens, sofern es durch diese negative Freiheit für sich das Gegentheil von Dem wird, Was es an sich ist und durch sich werden soll **). Aber diese nur subjektive sich selbst aufhebende Freiheit ist nur der Uebergang zu der durch die Negation des Negativen sich bewährenden Freiheit, welche das Leben im Geist und für den Geist gewährt.

Es hat mithin das Ansehen, als ob der ganze Prozeß, durch welchen das Individuum sich selbst bestimmt, sein selbstbewußtes und in diesem Sinne sein freies Thun wäre.

---

*) Man vergleiche meine Abhandlung über die Freiheit Seite X und XI und Seite 23.

**) Vergl. §. 3 der Pneumatologie.

Aber jene subjektive Einheit seiner Momente wird das Individuum erst in seinem Selbstbewußtseyn, und sein Selbstbewußtseyn hat sein natürliches Seyn zu seiner realen, zeitlichen Voraussetzung, durch welche sich das an sich seyende Subjekt seine Selbstbestimmung vermittelt.

Dieß führt uns zu dem nächsten §., welcher die Bestimmung und Ausführung des Begriffs der Psychologie seyn wird.

Anmerkung. Der Begriff der Seele oder des subjektiven Geistes ist nicht die Vorstellung von irgend einem Objekte oder einem zu Grunde liegenden Substrate. Sondern der Begriff des Ichs oder des Selbstbewußtseyns ist die Einheit des Subjekts und Objekts, und das sich selbst erfassende Ich ist diese Einheit in dem Bewußtseyn seiner selbst. Das Ich ist mithin aktuell Was es ist, und seine Aktualität ist sein Wissen von sich selbst.

Zwar unterscheidet das Subjekt des Selbstbewußtseyns sich selbst von seinem Ansichseyn oder seinem Wesen, und von seiner Natur oder seinem Gewordenseyn. Aber es erfaßt seine Natur als die Objektivirung seines ursprünglichen Selbsts oder seines Wesens, und es aktualisirt im Verhältniß zu seinem natürlichen Seyn und Bewußtseyn nur seine eigene Innerlichkeit, oder es wird im Selbstbewußtseyn durch sich und für sich, Was es an sich ist.

Der Begriff der Persönlichkeit unterscheidet sich mithin in drei Momente — das Moment des Wesens, der Subjektivität und der Objektivität — und durch das Verhältniß dieser Momente werden die Formen seiner Existenz bestimmt. Weil nun aber das Indivi-

duum nur im Wollen ist, Was es ist, so werden diese Formen seiner geistigen Existenz, d. h. seines Bewußtseyns, als eben so viele Stufen seiner Befreiung zu sich selbst zu denken seyn.

Die Freiheit des Individuums ist seine Einheit mit sich selbst; aber die wesentliche Freiheit, in welcher es ist, Was es ist, ist nicht die wirkliche Freiheit des sich zeitlich oder successiv entwickelnden oder bildenden Individuums, sondern diese substanzielle Einheit, welche in dem Urbewußtseyn wirklich gewesen ist, ist das sich durch allen Wechsel hindurchbildende Bewußtseyn einer ursprünglichen Freiheit, die erst durch die Vollendung des Willens zum Geist in höherer Wahrheit wieder hergestellt wird.

Die wesentliche Voraussetzung der stufenweisen Selbstbefreiung ist das Ziel derselben, weil das Individuum durch sich und für sich nur werden kann, Was es an sich ist. Und weil nur die Einheit des objektiven Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn und des Selbstbewußtseyns mit dem Wesen die höchste und tiefste Freiheit ist, so werden diejenigen Formen der geistigen Existenz, in welchen diese Einheit nicht gesezt ist, nur Durchgangs- und Vermittlungspunkte zu der Freiheit des Geistes seyn.

Um diese Unangemessenheit seines natürlichen Seyns zu dem Seynkönnen und Seynwollen zu überwinden, macht der Wille des Individuums aus eigener Tiefe (Potenzialität) und durch seine subjektive Energie seine natürliche Freiheit zur Voraussetzung seiner subjektiven Freiheit, in welcher er durch sich und für sich wird, Was er werden will und kann.

Zwar ist die erste Periode des Individuums, in welcher es, Was es ist, von Natur ist, eine Bestimmtheit seines Bewußtseyns, in welcher es seiner Bestimmung

noch nicht durch sein subjektives Wollen ungleich geworden ist. Aber sein Fortschreiten ist nicht ein bloßes sich Entwickeln, sondern eine Entäußerung, in welcher es in der Willkür seines natürlichen Wollens eine nur sinnliche Freiheit hat.

Diese Willkür wird aber von dem aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrenden Geiste als eine Trübung seines ursprünglichen Wesens erkannt, und er fühlt sich nur frei, indem er sich im subjektiven Ideale seines Wesens bewußt wird. Der weitere Fortgang ist nun, daß sich das Individuum zum denkenden Wesen bildet, aber wie das subjektive Wollen des fühlenden Individuums zur unwahren Gesinnung werden kann, so kann auch der Verstand zur Erreichung selbstischer Zwecke mißbraucht werden. Mit der Verkehrung seines Verhältnisses zu sich selbst oder seiner Bestimmung verkehrt sich dem wollenden Individuum auch sein Verhältniß zu der Welt und zu der Gottheit, und dem unwahren Selbstbewußtseyn entspricht ein unwahres Denken und Wollen, dessen Ziel die subjektive Verkehrung des göttlich gewollten Seyns ist.

Diese negative Freiheit, die sich ihrer selbst nur im Zerstören bewußt wird, negirt sich selbst und geht in die im Verhältniß zu der Gottheit und der Welt sich bewährende Freiheit des Geistes über. Der Geist ist mithin das Ziel des Prozesses, durch den sich die Seele von Stufe zu Stufe verwirklicht, weil der Geist die durch die Einheit des subjektiven und objektiven Bewußtseyns verwirklichte Idee des Wesens oder der göttlichen Bestimmung des Individuums ist.

Die Zeit aber ist die unwahre und darum übergehende oder sich selbst aufhebende Einheit der Momente des Geistes, weil das seiner Natur nach vergangene

Moment oder das natürliche Seyn des werdenden Individuums ein gesetztes, das seiner Bestimmung nach wirkliche subjektive Prinzip aber ein nur ideelles nicht wahrhaft gegenwärtiges und das zu verwirklichende Moment oder die Substanz des Geistes nur überzeitliche nicht immanente Voraussetzung des Geistes ist, dessen Idee erst hervorgebracht werden soll und mithin eine zukünftige ist.

Die Existenz des Individuums ist nur eine zeitliche, weil die Momente des Geistes von Natur in unwahren Verhältnissen wirklich sind, und das Werden des Individuums oder seine Zeit hebt sich von Stufe zu Stufe zur Ewigkeit des Geistes auf. Die Ewigkeit des Geistes aber ist seine Wahrheit, in welcher er sich in der Totalität seiner Momente hervorbringt und begreift.

§. II. Verhältniß der Momente des subjektiven Geistes.

Das Selbstbewußtseyn ist das aus seiner Entäußerung in das natürliche Seyn in sich zurückkehrende Wesen, aber dieser in sich oder bei sich seyende Wille ist nicht das lezte Prinzip der Selbstbestimmung.

Dieß folgt schon aus der einfachen Thatsache, daß die anfängliche Existenz des Individuums sein natürliches Gewordenseyn ist.

Wäre nun das geistige Individuum ein durchaus gewordenes, so wäre es auf keine Weise Prinzip seiner selbst. Nur wenn es an sich Wille ist, hat es in seinem Gewordenseyn die Macht, sich selbst zu bestimmen.

Dieses wesentliche Wollen, in welchem das Individuum ist, Was es will, und will Was es ist, ist weder ein Seyn, noch ist es ein Insichseyn. Vielmehr ist dieses

ſubſtanzielle Prinzip an ſich die überzeitliche Vorausſetzung von Beidem oder die Sichſelbſtgleichheit des Individuums; in ſeinem Wirken aber beſtimmt es ſich durch die Natur des Individuums unmittelbar oder ſeyend, um in dem Selbſtbewußtſeyn in einem durch das Seyn vermittelten Wollen in ſich zurückzukehren.

Sowohl dieſes, wie das Vorhergehende wird durch die Hervorhebung der einzelnen Momente und ihr wechſelſeitiges Verhältniß verſtändlicher werden.

Wird nämlich nur die weſentliche Freiheit feſtgehalten, ſo wird das ganze wirkliche Thun des Subjekts, wie es ſich von Moment zu Moment zeitlich beſtimmt, als die nothwendige, d. h. voraus beſtimmte Folge eines überzeitlichen Wollens angeſehen, das mythiſch als ein vorzeitliches Thun in der (platoniſchen) Vorſtellung einer Präexiſtenz angeſchaut wird.

Dieß iſt die myſtiſche Anſicht von der Freiheit, nach welcher dem ſubjektiven Wollen nichts übrig bleibt, als ſein Weſen in die Form der Wirklichkeit überzuſetzen, weil die der wirklichen Selbſtbeſtimmung wenigſtens dem Begriffe, d. h. transcendental, wenn auch nicht der Zeit nach vorangehende Einheit (nach Schellings philoſoph. Unterſuchungen über die Freiheit) immer ſchon „ganz und vollendet da ſeyn“ ſoll, damit die einzelnen Handlungen oder Willensbeſtimmungen möglich werden.

Wird aber im Gegentheil die ſubjektive Freiheit in dem einſeitigen Sinne hervorgehoben, daß das wirklich wollende Ich ſchlechthin beſtimmungsloſes Prinzip ſeiner ſelbſt iſt, ſo kommt es entweder von dieſer Indifferenz zu keiner Willensentſcheidung, oder der Wille iſt ſchöpferiſches Prinzip, welches ſich ſein Weſen durch ſeinen reinen Willen hervorbringt oder vorausſetzungsloſes Prinzip ſeines ſich Beſtimmens iſt. Ein ſolcher Wille (das ſich ſelbſt ſetzende Ich Fichte's,

das seine eigne That ist) wäre aber nicht im Wollen wesentlich, und durch sein Wollen actu unendliches Prinzip seiner selbst, sondern es wäre absolute Kausalität (mithin zum wenigsten Spinoza's absolute Substanz, die nicht „nur Ursache ihrer selbst, sondern Ursache alles Andern ist, Alles begreift, und selbst von Nichts begriffen wird"). *)

Wie jede dieser Ansichten ihre Widerlegung an sich selbst hat, so hat auch jede ihre Wahrheit in sich.

Wird nämlich die den einzelnen Handlungen vorangehende Einheit des Wesens den leztern dem Begriffe und nicht der Zeit nach vorausgesezt, so ist sie innere, substanzielle Totalität, welche erst durch das subjektive sich zeitlich bestimmende Thun zur daseyenden gesezten Totalität oder zur konkreten Einheit vollendet wird, und der Wille, der sein Wesen durch sein Thun verwirklicht, bestimmt sich durch einen qualitativen Fortschritt.

Diese der Zeit nicht etwa nur vorausgesezte, sondern in der zeitlichen Selbstbestimmung wirkliche Ursprünglichkeit des Willens wird in der in der ersteren Hinsicht einseitigen **) Ansicht anerkannt, daß der Wille nicht an sich bestimmt seye, sondern daß er nur ist, indem er sich bestimmt, so daß man (nach Hegel in der Einleitung zur Rechtsphilosophie) nicht einmal sagen kann, der Wille bestimmt sich, weil er vor seiner Bestimmung nicht Wille wäre.

Wenn man nun aber zwischen dem im Wollen Seyn und durch das Wollen Seyn unterscheidet, so kann man

---

*) Diese Definition, die Spinoza von der absoluten Substanz gibt, ist der Begriff des Fichte'schen Ich's.

**) Einseitig ist sie, sofern sie das Wesen selbst durch das Wollen des Menschen bestimmt werden läßt, statt daß der ansichseyende Wille, in welchem der Mensch ist, Was er will, und will, Was er ist, die Voraussetzung der Selbstbestimmung ist, durch welche er wird, Was er will.

der subjektiven Freiheit die wesentliche Freiheit voraussetzen, ohne daß man die Kausalität des subjektiven Prinzips leugnet, durch welche sich dieses von Moment zu Moment zu Dem macht, Was es wesentlich nur seyn kann. Nur darf man nicht übersehen, daß die wesentliche Freiheit unmittelbar nicht in der Wahrheit des Geistes, sondern in der Bestimmung des „natürlichen“ Wollens wirklich ist.

Und wenn die „subjektiven“ Willensentscheidungen nicht bloße Aeußerungen, sondern Positionen des sich durch die Ueberwindung oder Aufhebung seines natürlichen Lebens hervorbringenden idealen Prinzips sind, so wird das sich bestimmende Subjekt in dem unendlichen Sinne als frei erkannt, in welchem es die Seele eines Geistes ist, um durch sein Wollen nur sein Wesen, d. h. seinen Begriff zur Idee seiner selbst zu bestimmen.

Damit aber auch die Wahlfreiheit in ihr Recht trete, so wird sich das in seine subjektive Allgemeinheit reflektirte Individuum der Möglichkeit oder der Macht bewußt, von entgegengesezten Richtungen seines Wollens nur die zu wählen, für welche es sich entscheiden will. Nur ein solches Thun, von welchem auch das Gegentheil möglich ist, ist ein wahrhaft freies.

Daher ist weder das Bewußtseyn des Anderskönnens, noch des Nicht-anderskönnens ein freies; das erstere ist unfrei, weil sich der Wille nicht durch die Gesetzmäßigkeit der Vernunft bestimmt, mithin seiner selbst nicht mächtig ist, das leztere ist unfrei, weil er sich nicht bestimmen kann, sondern bestimmt ist. Da aber der freiwollende Mensch nur im Wollen, oder nur durch sein Wollen ist, Was er ist, so ist die Gesetzmäßigkeit, durch welche er sich bestimmt, die Form seines eigenen Willens, ohne welche dieser sich nicht realisiren könnte. Sie ist seine Eigenthümlichkeit selbst, durch die er sich in der Bestimmung der Natur

oder des natürlichen Lebens, in der Bestimmung der Seele (des subjektiven Willens) und in der Bestimmung des Geistes (des für sich seyenden, sein Wesen wissenden Willens) von Anderem unterscheidet, und sich sein Wesen oder den Begriff seiner selbst konkret bestimmt.

Indem endlich das natürliche Seyn des Individuums nur der Durchgangspunkt des aus seinem Gewordenseyn in sich zurückkehrenden Wesens ist, so hat das sich durch diese Rückkehr ideell bestimmende Prinzip die Möglichkeit oder die Macht, seine Sinnlichkeit zum bloßen Verwirklichungsmittel seiner immanenten Selbstbestimmung herabzusetzen.

In diesem Verhältnisse seiner Momente ist das wollende Individuum in jeder Beziehung frei, und weil es wesentlich nur im Wollen, subjektiv nur durch sein Wollen ist, Was es ist, so macht sein Geschaffenwerden sein unmittelbares oder vermitteltes Sichselbstbestimmen nicht unmöglich, sondern es ist die Voraussetzung des individuellen Sichselbstsetzens, welches nur kein absolutes Sichhervorbringen ist.

Die Möglichkeit der subjektiven Verkehrung seiner Bestimmung beweist sowohl seine individuelle Freiheit, wie sie seine wesentliche Abhängigkeit beweist. Das Erstere, weil sie ein, wenn gleich nur zeitliches, sich selbst negirendes Fürsichseyn begründet, das Zweite zeigt sich darin, daß die Verkehrtheit auf die Bestimmung, also eben auf das Wesen zurückweist, dessen Gegentheil sie ist, und nur in dieser individuellen Bestimmtheit kann sie von dem sich zum Geist befreienden Individuum zum negativen Verwirklichungsmittel seiner Idee gemacht werden.

Nach den Beziehungen, in welchen das geistige Individuum seine Idee realisirt, bestimmt sich das Verhältniß seiner Momente in der Beziehung zu der Gottheit, zu sich selbst, und zu der Welt, und die Wahrheit dieser Verhältnisse ist die Freiheit, die es an sich oder in seinem Wesen

werden kann, in seinem Wollen und Wissen aber durch sich und für sich wird.

Anmerkung. Man kann mit dem Physiologen Stahl nicht sagen, die Seele bilde sich ihren Leib, weil die Seele nur als selbstbewußtes Prinzip zu denken ist.

Daß aber die Voraussetzung der Seele oder ihr Wesen das lezte Prinzip der Persönlichkeit seye, Dieß muß allerdings angenommen werden, wenn das Individuum im Selbstbewußtseyn durch sich und für sich wird, Was es an sich oder wesentlich ist.

Das Wesen des Menschen ist aber nicht nur ein Seyn, sondern ebensosehr ein Wollen, oder es ist die substanzielle Einheit von Beidem *), weil der Mensch an sich frei ist, eine wesentliche Freiheit, welche die Voraussetzung seiner aktuellen Freiheit ist.

Wäre der Mensch nicht an sich oder wesentlich Wille, so wäre die Leiblichkeit, durch die er sich natürlich entwickelt, nicht bloßer Durchgangspunkt zu seiner Rückkehr in sein Wesen oder zum Selbstbewußtseyn, und noch weniger könnte er das ihm durch sein plastisch oder organisirend wirkendes Wollen gewordene Seyn zum Organ der ideellen Verwirklichung seiner selbst machen.

Die Meinung, daß der individuelle Geist nur eine seiner Verwirklichung zu Grunde liegende Anlage entwickele, stimmt weder mit dem Bewußtseyn der wesentlichen Freiheit überein — nach welchem der Mensch nur im Wollen ist, Was er ist, noch verträgt sie sich

*) Substanziell ist diese Einheit, weil das Seyn nicht durch das Wollen aufgehoben ist, welche aktuelle Einheit der fürsichseyende Geist ist.

mit dem Bewußtseyn der aktuellen Freiheit des Geistes, in welcher er sich durch sein Wollen zu Dem macht, Was er werden kann und will, oder sich zu der Idee seiner selbst hervorbringt.

Dennoch wird der individuelle Geist nur im Verhältniß zu seiner Natur, Was er wird, und in dieser Hinsicht, in welcher sein Werden allerdings eine Entwicklung ist, erweist sich die Wichtigkeit der Ueberzeugung, daß sich der Wille das Organ seiner ideellen Selbstbestimmung durch sein unmittelbares Wollen selbst gebildet hat, und daß mithin der Geist sein eigenes Prinzip, seine Natur aber nur die Vermittlung ist, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt oder zusammenschließt.

Denn nach dieser Ansicht wird es begreiflich, warum sich der Geist nur in dem bestimmtesten Verhältnisse zu der Organisation, die er zu der seinigen gemacht hat, entwickeln kann, und warum das Gefördert- oder Gehemmtwerden des geistigen Lebens durch seine Leiblichkeit in der Macht oder Ohnmacht des Willens selbst seinen Grund hat.

Zwar beweist das Bewußtseyn des Gefördert- oder Gestörtwerdens ideeller Thätigkeiten die wesentliche Freiheit des Geistes von der Natur, aber es beweist auch, daß er nur im Verhältnisse zu seiner Natur sich zu entwickeln vermag.

Wenn nämlich das intellektuelle und praktische Sichselbstbestimmen nur durch die Herrschaft des Geistes über seine Natur möglich wird, diese wesentliche Macht des Geistes aber im wirklichen Wollen um so unfreier ist, je weniger das Organ seines Wirkens zur Vermittlung jener Zwecke gebildet und gleichsam gestimmt ist, so beweist dieses Verstimmt- oder Mißbildetseyn

desselben, daß der sich entwickelnde Geist selbst nicht in der Wahrheit seines Wesens (seiner Bestimmung) und seiner Idee wirklich seye.

Weil aber der Mensch, Was er von Natur ist, nicht durch sein selbstbewußtes Wollen ist, das Selbstbewußtseyn aber durch das natürliche Seyn und Bewußtseyn vermittelt ist, so erscheint die Unangemessenheit des Seyns zu dem Ansichseyn oder Wesen, als das zwar gewollte nicht aber verschuldete *) Schicksal jedes sich zeitlich entwickelnden Individuums.

Das subjektive Wollen aber, durch welches das Individuum mit Bewußtseyn seinem Wesen ungleich wird und sich zum Bösen entscheidet, ist ein freies Thun, weil das wollende Subjekt anders handeln könnte.

Diese Wahlfreiheit ist aber ebendeßhalb nicht die bewährte Freiheit des sittlichen Willens, weil das seine Bestimmung negirende Subjekt im Verhältniß zu sich selbst unfrei ist, und durch sein eigenes Wesen, das es verwirklichen konnte, gerichtet und seiner Unwahrheit überwiesen wird.

Das an sich unendliche Wesen ist ebensosehr die Negativität seines Gegensatzes, wie es das die mit ihm übereinstimmende Subjektivität setzende Prinzip ist. Oder die Seele wird vielmehr selbst durch das Bewußtseyn ihrer innern Wahrheit und ihrer subjektiven Verkehrtheit zu dem ihr Gewordenseyn negirenden Prinzip. So bewährt sich das Gute durch die Ueberwindung seines Gegensatzes, den es als aufgehobenen in sich schließt.

*) Gewollt ist dieses Schicksal in dem Sinne, in welchem gesagt werden muß, daß der Mensch nicht nur ist, sondern im Wollen ist, Was er ist, weil es aber nur durch sein unmittelbares, nicht subjektives oder selbstbewußtes Sichbestimmen gewollt ist, so ist der Mensch nicht der freie Urheber seines Schicksals.

Was aber das Verhältniß des Geistes zu seiner Natur betrifft, so wird sie in der sich selbst verstehenden Lehre von den Temperamenten wahrhaft erkannt. Dieses Verhältniß ist ebensosehr ein Sichbefreien des Geistes von seiner Natur, wie ein Sich-durch-sie-bestimmen.

Ein Individuum ist sanguinisch oder melancholisch, weil der Leib, im Verhältniß zu welchem es dieses Temperament hat, nicht ein selbstständiger Organismus ist, der sein Leben an sich selbst hat, sondern weil er die Organisation der Seele ist, die in ihr ihr Temperament, ihre geistige und gemüthliche Eigenthümlichkeit hat; — die Seele dieses Leibes ist so zu sagen selbst sanguinisch oder melancholisch temperirt oder gestimmt.

Die Systeme und Organe des Leibes haben kein selbstständiges Leben, sondern wie sie durch das Wesen des Geistes, dessen Organisation sie bilden, produzirt sind, werden sie durch seine Seele belebt. Daher kommt es, daß auch die vegetativen Funktionen den Zweck des menschlichen Lebens vermitteln, wenn sie gleich nur die Voraussetzung der höheren Systeme und Prozesse sind.

Wenn man dieses aktive Verhältniß des Geistes zu seinem Organ verkennt, oder wenn man es verkennt, daß er sich in der Beziehung zu seiner Natur nur auf sich selbst bezieht, welches eben seine Freiheit von derselben ist, so hält man entweder spiritualistisch seine natürliche Bestimmtheit für unwesentlich *) — oder man erklärt materialistisch die physischen Zustände für Ursachen der geistigen.

*) Wenn man z. B. von Jemand sagt: sein Geist wäre kräftiger oder sein Gemüth reiner, wenn sein physischer Zustand ein anderer wäre.

So wahr es aber ist, daß der an sich kräftigere, bildungsfähigere Geist, oder das an sich tiefere oder reichere Gemüth sich ihr ideelles Leben durch eine ihrer freien Selbstbestimmung angemessenere Leiblichkeit vermitteln, so ist es doch ebensosehr Thatsache, daß dieses Organ der geistigen Thätigkeit nicht vollkommen entspricht. Das Wesen des Geistes ist unendlich, aber in seiner zeitlichen Entwicklung wird er sich desselben nur momentan und stufenweise bewußt. Die an sich unendliche Energie des Geistes wird durch sein Verhältniß zu seiner Leiblichkeit beschränkt, und auf keiner seiner Entwicklungsstufen aktualisirt und erfaßt er sich in der ganzen Tiefe und in dem ganzen Umfange seines Wesens *).

Wenn aber schon die Perioden des natürlichen Lebens nicht bloße Folgen oder Aeußerungen einer zu Grunde liegenden Anlage, sondern Durchgangspunkte des sich durch sie real bestimmenden Wesens sind, so sind die Bildungsstufen des in sich zurückgekehrten Wesens oder der Seele in dem Sinne stufenweise Hervorbringungen ihrer selbst, daß sie sich in jeder Form ihrer Wirklichkeit auf einer höheren durch die vorhergehenden vermittelten, nicht aber verursachten Stufe sezt und erfaßt.

Das zeitliche Unfreiwerden des wollenden Subjekts zeigt sich aber nicht sowohl darin, daß es im Fortgange seiner Entwicklung nur stufenweise die Idee seiner selbst hervorbringt, und mithin erst am Schlusse derselben in das durch sein ganzes Wollen verwirklichte und durch ein universelles Bewußtseyn erkannte Prinzip seiner selbst zurückkehrt, sondern darin, daß es sich bewußt

*) Statt alles weiteren Zeugnisses höre man Sokrates im Phädon Kap. IX—XIV.

wird, von Natur und durch sein subjektives Wollen das Gegentheil seiner Bestimmung geworden zu seyn. Und diese Verkehrung der Bestimmung kann so sehr zur Bestimmtheit des Willens werden, daß das seiner selbst bewußte Subjekt in seiner zeitlichen Selbstbestimmung zwar nicht die Kausalität, aber die Freiheit seines Wollens (nicht den Eigenwillen, aber die Macht anders zu wollen) verliert. Dieses unfreie Wollen ist mithin nicht ein Bewirktes, und die Willensentschließungen sind nicht bloße Folgen, sondern je verkehrter die Bestimmung oder Gestaltung des Willens wird, desto größer wird die Kausalität, mit der er wirkt, so daß die Schuld des Bösen mit dem Thun wächst, und die folgenden Entschließungen nicht bloße Folgen der vorhergehenden, sondern Handlungen sind, zu welchen sich das wollende Subjekt durch eine entschiedenere Richtung desselben Willens und Wissens entschließt, mit welchem es zu sündigen angefangen hatte.

Man muß also sagen, der sittlich unfreie Mensch könne nicht anders handeln, weil er nicht anders handeln wolle; dieses nicht Anderskönnen ist als ein willkürliches nur die Entschiedenheit seines Willens, und der böse Wille ist mithin an sich frei, wenn er gleich in seinem wirklichen Wollen die Wahlfreiheit destomehr verliert, je entschiedener er sich *) bestimmt. Ohne diese wesentliche Freiheit ist weder eine moralische Zurechnungsfähigkeit, noch eine Umkehr des Willens von dem Bö-

*) Daher kommt es, daß Individuen, die ihr Selbstbewußtseyn verloren haben, auch ihrer selbst nicht mehr mächtig sind, so daß solche Zustände allerdings meistens nur Folgen früherer Schuld sind, während die Charakterstärke jener Individuen, die man, z. B. die Eroberer, „die Fürsten dieser Welt“ nennen kann, eine willkürliche Unfähigkeit zum Guten beweist.

sen zum Guten möglich, durch welche er mit Aufhebung des Gegensatzes subjektiv oder durch sich und für sich wird, Was er an sich ist.

Es ist hier der Ort, auch noch die Kant'sche Antinomie, die sich auf den Gegensatz der Kausalität durch Freiheit und der Naturnothwendigkeit bezieht, zu untersuchen.

Dieser „Widerstreit" entsteht durch Nichts als die direkte Gegenüberstellung entgegengesezter Behauptungen. In der Thesis wird versichert, eben darin bestehe das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache Nichts geschehe, und es müsse daher eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschehe, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache bestimmt seye. Ohne eine solche absolute Spontaneität der Ursachen, oder ohne daß eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen laufe, von selbst anfange, mithin ohne transcendentale Freiheit, seye nicht einmal im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen vollständig.

In der Antithesis dagegen wird ebenso unmittelbar versichert, die transcendentale Freiheit seye dem Kausalgesetze entgegen, nach welchem es keinen ersten Anfang gebe, und ohne welches keine Erfahrung möglich seye. Natur also und transcendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, und wenn wir nicht bei einer „blinden Kausalität" stehen bleiben wollen, so haben wir die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen, welche jederzeit bedingt ist, immer höher hinauf zu suchen.

Wir werden in der Folge sehen, wie Kant den Widerspruch der Thesis und Antithesis zu lösen sucht,

und begnügen uns vorerſt, die Begriffe, von denen er ausgeht, einer Kritik zu unterwerfen.

Erſtens folgt aus der Analyſe des Begriffs der Kauſalität, daß ſie nicht ſelbſt als etwas Bewirktes gedacht werden kann, und zweitens iſt der endloſe Rückgang von einer Urſache zur andern, durch welchen alle und jede Kauſalität aufgehoben wird (weil eine bewirkte Urſache keine Urſache —), kein Naturgeſetz, ſondern das tautologiſche Verfahren eines träumenden Verſtandes; drittens iſt nicht einmal in dem Gebiete der Natur, viel weniger in der Sphäre des Geiſtes, der vorige Zuſtand die Urſache des folgenden. So iſt, um bei den einfachſten Beiſpielen ſtehen zu bleiben, der flüſſige Zuſtand nicht die Urſache, ſondern nur die Vorausſetzung der Kryſtalliſation, das elektriſche Erregtwerden der Körper, welches der elektriſchen Entladung vorauszuſetzen iſt, iſt ſo wenig die Urſache derſelben, daß ſich vielmehr die leztere Verhaltungsweiſe von der erſteren, als einer paſſiven, durch ihre Aktivität unterſcheidet. In der Metamorphoſe des vegetativen oder des animaliſchen Lebens ſind die folgenden Zuſtände nicht die Wirkungen der vorhergehenden, vielmehr ſind ſie nur Durchgangspunkte des Bildungstriebes, der nicht mittelbar wirkt, ſondern als die ihrem Wirken immanente Kauſalität die vorhergehenden Zuſtände zu Vorausſetzungen neuer Poſitionen ſeiner ſelbſt macht. Der Keim aber iſt weder die Wirkung der Entwicklung, aus welcher er entſtanden iſt, noch iſt er Urſache von Wirkungen, in denen er ſich nicht ſelbſt ſezt, ſondern der in der einfachen Beſtimmtheit des Keims in ſich zurückgegangene Bildungstrieb fängt in ſeiner Entwicklung von ſich ſelbſt an, und ſeine Wirkungen ſind Geſtaltungen ſeiner Innerlichkeit. Wendet man aber das Kauſalver-

hältniß unter dem Schema der Zeit oder der Succession auf geistige Zustände an, so verfällt man in die deterministische Ansicht, zufolge welcher die Vorstellungen und wenigstens mittelbar die Empfindungen und Begierden des Individuums die Ursachen oder Gründe sind, nach denen es sich in einer von seiner inneren subjektiven Kausalität unbestimmten Folge von Entschließungen zum Thun bestimmt.

Wird aber nur aus dem Grunde, damit die Reihe der von einander abstammenden Ursachen vollständig seye, eine erste Ursache angenommen, so wird hiemit für die Reihenfolge von Wirkungen der Determinismus nicht aufgegeben, und die transcendentale Freiheit, welche das Vermögen seyn soll, mitten in dem zeitlichen Verlaufe eine neue von den vorhergehenden Zuständen unbedingte Reihe anzufangen, wird als ein gesetzloses Vermögen vorgestellt, durch welches die Einheit der Erfahrung und der Zusammenhang der Erscheinungen oder Thatsachen gestört wird. Nun glaubt Kant zwar, man könne die transcendentale Freiheit mitten im Verlaufe der Erscheinungen oder Zustände ebensogut wie im Anfange derselben wirken lassen, aber die Vollständigkeit der Reihe von Ursachen, um welcher willen eine erste Ursache angenommen wird, wird durch jede unbedingt, d. h. verhältnißlos angefangene Reihe immer aufs Neue abgebrochen und jedes gesetzmäßige Fortschreiten unmöglich gemacht.

Wird dagegen in Beziehung auf ein Ganzes von Zuständen oder Thathandlungen, in welchen und durch welche sich ein Individuum entwickelt und bestimmt, nur Eine Ursache, nämlich der Wille desselben vorausgesezt, so irrt man nur darin, wenn man diese ursprüngliche und darum wahrhafte Kausalität oder diese von sich selbst anfan-

gende Spontaneität, wie man nach Kant das wollende Ich nennen könnte, einer Reihenfolge von abgeleiteten Urſachen vorausſezt, in deren keiner es ſich ſelbſt ſezt, und von denen jede nur Urſache iſt, um zu wirken und nur wirkt, weil ſie ſelbſt bewirkt iſt.

Wie vielmehr das Gezeugt- oder Verurſachtwerden des Individuums ein Sichſelbſtzeugen oder Verurſachen wird, ſo ſind auch die Wirkungen dieſes an ſich freien Willens Momente oder Formen, in deren jeder es ſich in der Einheit mit ſich ſelbſt ſezt, ſo daß die Kauſalität ſeines Wollens um ſo größer wird, je mehr es ſich durch ſeine Willensbeſtimmungen ſelbſt verwirklicht. Statt mithin anzunehmen, das Ich verurſache die Momente oder Zuſtände ſeines Bewußtſeyns, ohne ſich durch dieſelben die Einheit mit ſich zu vermitteln, und ſich als freie von ſich ſelbſt anfangende Urſache zu ſetzen, nehmen wir vielmehr an, daß es ſich in jedem Akte ſelbſt hervorbringt, oder ſezt, und ſoll es, ſtatt die Einheit mit ſich ſelbſt zu verlieren, ſtufenweiſe fortſchreiten, ſo hat es ſich die folgenden Poſitionen ſeiner ſelbſt durch die vorhergehenden zu vermitteln.

Die Art und Weiſe, wie Kant den Begriff der transcendentalen Freiheit mit der Gültigkeit des nach dem Schema der Succeſſion wirkenden Kauſalgeſetzes zu vereinen ſucht, iſt keine reelle Vereinigung, ſondern er denkt die Einheit der Freiheit und Geſetzmäßigkeit abſtrakt, indem er von der Freiheit nicht auf die Nothwendigkeit und von dieſer nicht auf jene kommt, ſondern nur erklärt oder annimmt, beide finden unabhängig und ungeſtört durch einander Statt. Sonach unterſcheidet er den intelligibeln Charakter des wollenden Subjekts, wodurch es ſich unabhängig von der Zeit durch die Kauſalität der Vernunft beſtimmt, von ſeinem

empirischen Charakter, nach welchem jede seiner Handlungen die nothwendige Wirkung einer vorhergehenden Ursache ist. Man könnte, sagt Kant, den leztern den Charakter eines solchen Dings (?) in der Erscheinung, den ersteren den Charakter des Dings an sich selbst nennen.

Nun muß zwar der empirische Charakter durch den intelligibeln bestimmt werden, weil von jenem auf diesen geschlossen werden kann, aber „warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinung und diesen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, Dieß überschreite so weit alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugniß darnach nur zu fragen, als ob man früge: woher der transcendentale Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raum und nicht irgend eine andere gebe?“

Dieses vermeintliche Unvermögen der Vernunft ist, wie in Allem, so auch in dieser Antinomie keine nothwendige, sondern eine nur zufällige Unmöglichkeit, die aus willkürlichen Voraussetzungen entsteht.

Bestimmt die Vernunft die zeitlich, d. h. successiv verlaufenden Handlungen zeitlos, so bestimmt sie dieselben gar nicht, indem ihre Kausalität nach dieser Ansicht nur vorausgesezt, nicht aber gesezt oder verwirklicht wird.

Und folgen auf der Seite des empirischen Charakters die Handlungen nach dem Kausalgesetze aufeinander, so werden sie nicht durch eine überzeitliche Kausalität bestimmt. Wir hätten mithin auf der einen Seite ein wirklichkeitsloses Wesen, auf der anderen aber eine wesen- und prinziplose Zeitreihe.

Die konkrete Einheit des intelligibeln und des empirischen Charakters läßt sich mithin nur durch ein solches Verhältniß denken, nach welchem sich das über-

zeitliche Wesen des ersteren durch die zeitliche Verwirklichung des letzteren von Stufe zu Stufe bestimmt.

Indem sich durch dieses Verhältniß die dem wirklichen Wollen vorausgesetzte Freiheit des menschlichen Wesens durch die Handlungen des wollenden Subjekts bestimmt, wird die Freiheit oder das wesentliche Wollen als verwirklicht, die Gesetzmäßigkeit des Fortschreitens als gewollt gedacht. Diese durch das zeitliche Wollen vermittelte Einheit des Wesens mit sich selbst ist die ewige Freiheit des Geistes, der durch sein Wollen und mithin aktuell ist, Was er an sich ist. Des Geistes Wirklichkeit ist seine Thätigkeit, und im Aktualisiren oder Subjektiviren seines Wesens bringt er die Idee seiner selbst hervor und wird für sich das freie Prinzip, das er an sich ist.

§. III. Das Verhältniß des Individuums zu sich selbst.

Das dreifache Verhältniß*), in welchem sich das wollende Subjekt zu sich selbst befreit, ist vorerst von seiner subjektiven Seite zu betrachten, weil sein aktuelles Verhältniß zu sich selbst die sein Verhältniß zu dem absoluten Geiste und zu der Welt determinirende Einheit ist.

Das Verhältniß des Individuums zu sich selbst ist mithin auf der Stufe oder in der Periode seiner allgemeinen Selbstbestimmung zu betrachten, in welcher es nicht bloß natürliches Individuum, sondern bei sich und für sich seyendes Subjekt ist.

Nur wenn jede Thätigkeit des Individuums ein Sichbestimmen ist, nur wenn die Seele ebensosehr subjektiv wie wesentlich Wille ist, ist sie in ihrer Wirklichkeit in sich reflektirt, und als diese subjektive Einheit mit ihrem Wesen ist sie wahrhaft frei.

*) Vergl. S. 186.

Es ist nun zu untersuchen, welches die Weisen oder Formen sind, in denen die Seele sich selbst, d. h. ihr Wesen, bestimmt.

Da die subjektive Bestimmung der Seele ist: in sich und bei sich zu seyn, so wird die Richtung, in welcher sie unmittelbar in sich gekehrt und dem Anderswerden entnommen ist, die erste Stufe ihrer Befreiung zu sich selbst seyn.

Diese Stufe ist das unmittelbare Selbstbewußtseyn oder das Gefühl, in welchem sich die Seele aktiv verhält, um die Formen ihres objektiven Verhältnisses, welche im passiven Verhalten ein Empfinden, im aktiven Verhalten ein Wahrnehmen sind, zu subjektiviren. Dieses sich im Verhältnisse zu dem (unwillkürlichen) Bestimmtwerden, oder dem (willkürlichen) sich Bestimmenlassen, Selbstbestimmen der Seele ist ein in sich zurückgehendes Wollen, in welchem sie ihren Zustand im Verhältniß zu ihrem Wesen inne wird, und Dieß ist das eigentliche Fühlen, welches, je nachdem der momentane Zustand der allgemeinen Innerlichkeit entweder entspricht oder widerspricht, zu einem Gefühl der Lust oder Unlust wird.

Die Affekte werden gewöhnlich als gesteigerte Gefühle betrachtet; wenn sich aber der Unterschied des Grades zu einem Unterschiede der Art qualifizirt, so wird die Seele im Affekt entäußert und sich selbst, d. h. ihrem Wesen ungleich, oder sie wird im Affekte getrübt *).

Bezieht sich der Affekt auf einen Gegenstand, so wird er zur Begierde, die Leidenschaften aber sind Krankheiten des Gemüths, weil das wollende Subjekt, welches sich ihnen, sey es auf eine mehr leidende oder thätige Weise preisgibt, sein psychisches Leben stört und verfinstert.

*) Die Gefühle werden mithin nicht durch ihre Tiefe und Innigkeit zu Affekten, sondern Gefühle und Affekte stehen in umgekehrtem Verhältnisse.

Das transeunte Wollen des in sich reflektirten Subjekts ist ein Streben, welches subjektiv in das Gefühl zurückgenommen wird, objektiv in ein Thun übergeht, welches einen um so innigeren und geistigeren Charakter hat, je wahrer dadurch die Bestimmtheit des Fühlens, des Schauens oder des Denkens realisirt wird.

Wird nun ferner die mit der Empfindung in die Innerlichkeit zurückgenommene Wahrnehmung aus dem Gefühle wiedererzeugt, so wird innerlich geschaut, und dieses Schauen ist die Wirklichkeit der Seele auf der Stufe der Phantasie.

Der idealen Welt, in welcher sich das Selbstbewußtseyn im Schauen objektivirt, entspricht die reale Welt, welche dem vorstellenden Bewußtseyn in den Formen des Raums und der Zeit erscheint.

Diese erscheinende Welt wird durch die Phantasie idealisirt, indem die in ihr Wesen zurückgekehrte Seele den der Erscheinung vorausgesezten objektiven Begriff*) erzeugt, welcher angeschaut, das Ideal der Erscheinung ist.

Die Rückkehr der Intelligenz aus der ihr immanenten Objektivität in sich selbst bestimmt sich zum Wissen des angeschauten Inhalts, und Dieß ist die Stufe, auf welcher sich die Seele zur Idee der Welt befreit, und sich zum fürsichseyenden Geiste vollendet.

Auf jeder dieser Stufen ist die Intelligenz in der Totalität ihres Begriffs gesezt, weil sie auf jeder derselben in sich reflektirt ist.

Im Fühlen wird nicht nur das objektiv Erkannte subjektivirt, sondern es wird sogar auf dieser Stufe schon wirklich geschaut und gewußt, aber das Ideal ist noch nicht zu vollendeter Objektivität herausgeboren oder zu wahrer Wirklichkeit gereift, und die Idee ist die dem Inhalte immanente Seele, aber nicht der seine Welt begreifende Geist.

*) Welcher Begriff auf dieser Stufe nur geschaut, nicht gedacht wird.

Im Schauen wird sich die fühlende Intelligenz nicht in der Weise gegenständlich, daß sie sich darin äußerlich würde, vielmehr wird sie sich in ihrer Aeußerung ihres Wesens bewußt, aber ihr Bewußtseyn ist auf dieser Stufe nicht ein reflektirtes, sondern ein unmittelbares.

Aber nicht nur angeschaut, sondern gewußt wird die Idee im Denken, welches die allgemeine Form des Selbstbewußtseyns ist, das sich an dem geschauten Inhalte zum Erkennen realisirt.

Wie nun die von der gegenständlichen Seite in die immanente Vernunftform zurückgebildete Anschauung ihre Realität dem Begriffe nicht zu opfern hat, so hat auch das Denken an sich selbst die Bestimmung, die Allgemeinheit seines Begriffs durch das Gebiet der Anschauung zur konkreten, das Besondere in sich befassenden Totalität zu entwickeln.

Und wie im Vorstellen die räumlich und zeitlich erscheinende Welt nur aufbewahrt, nicht aber ideal reproduzirt wird, so ist auch das über diesen wesen- und seelenlosen Stoff reflektirende Denken nicht die Reflexion, durch welche sich der Inhalt seine Form selbst vermittelt, sondern es ist ein von dem Besondern oder dem Unterschied abstrahirendes und sich nur mit abstrakten Allgemeinheiten befassendes Raisonniren.

Und dennoch ist die empirische Realität dieses Vorstellens, dessen Gebiet durch jenes reflektirende Denken nach abstrakten Gesichtspunkten eingetheilt und abgegränzt wird, die unabweisliche Instanz für die Phantasie sowohl wie für die Vernunft.

Die Thätigkeit der Phantasie oder der Vernunft ist an sich und subjektiv um so bedeutungsvoller, je reeller oder je wahrer das im Schauen erzeugte Ideal oder die im Denken produzirte Idee ist.

Reell und wahr wird aber das Schauen und Denken nicht dadurch, daß es sich in die empirische Vorstellung entäußert, sondern indem das in dem Wesen der Erscheinung vorausgesezte Ideal und die der Wirklichkeit immanente Idee im Schauen und Wissen hervorgebracht wird, wird die Welt in ihrer ewigen Wirklichkeit erkannt.

Daher ist die Vorstellung und die Reflexion nur die Vermittlung zum Ideal, welches nur im Schauen, und zu der Idee, die nur im Wissen wirklich ist.

Dadurch, daß sich die Intelligenz sogar durch die Erfahrung nur ihres Wesens bewußt wird, und den vorgestellten Inhalt selbst zum Momente ihres Fühlens, Schauens und Wissens macht, feiert ihre Idealität den höchsten Triumph über die Realität; es ist nicht zu sagen, Was die Welt seyn soll, das sie nicht durch den Willen und nicht für den Geist wäre.

Weil das geistige Individuum um seiner subjektiven Freiheit willen nicht anders als entweder seiner Bestimmung gemäß oder ihr widersprechend wirken kann, so ist es seinem Begriffe nach moralisches Wesen.

Im sittlichen Thun wird sich das Individuum eines Sollens bewußt, und das, Was es thun soll, ist nicht etwa nur die reine Manifestation seiner selbst, die sich eben so unmittelbar in die Außenwelt kontinuirte, sondern sowohl die sittliche Befreiung zu sich selbst, als die Freiheit von der Welt, durch welche jene vermittelt wird, ist nur durch die Aufhebung eines Gegensatzes möglich, der allem intelligenten Wollen vorangeht.

Dieser Gegensatz des Wesens und des Gewordenseyns erfordert, um überwunden zu werden, nicht nur die negative Thätigkeit des Willens überhaupt, ohne welche dieser seine geistige Kausalität gar nicht geltend machen kann, sondern im sittlichen Wollen ist es nicht ein individueller

Standpunkt, welcher durch die Negation des Fremdartigen geltend gemacht werden soll, vielmehr ist es die entweder gefühlte oder geschaute oder gewußte Idee des Ganzen, welche durch die Negation des Negativen von ihrer inneren wesentlichen Allgemeinheit zur Besonderheit realisirt werden soll.

Indem daher durch die Subjektivität des Individuums nicht das Besondere als solches, sondern der alles Besondere organisch begreifende Geist des Ganzen verwirklicht wird, so hat der sittliche Wille die Aufgabe oder den Zweck, das seiner Natur nach Endliche aufzuheben, um das seinem Begriffe nach Ewige zu setzen.

Indem nun aber das praktische Thun nichts Anderes ist, als ein sich realisirendes Fühlen und Wissen, weil man nur so weit menschlicherweise wirkt, als man die Bestimmtheit seines subjektiven und objektiven Bewußtseyns äußert, so hängt der ganze praktische Werth des Individuums von seiner inneren ideellen Wirklichkeit ab, und da jeder die Sphäre seines Bewußtseyns nur in seiner bestimmten Stellung zu der Welt hat, so ist die Befreiung zu sich selbst durch die Befreiung von der Welt vermittelt — und Dieß führt uns auf das Verhältniß des Individuums zu der Welt.

Anmerkung. Wenn man das Subjekt für den gemeinsamen Grund des Fühlens, Wissens und Wollens erklärt, so verkennt man die Energie der Seele oder ihre Aktualität, zufolge welcher sie nur im Fühlen, Wissen und Wollen ist, Was sie ist.

Wenn dagegen die Seele das sich selbst bestimmende Ich ist, so ist sie ihrem Begriffe nach Wille, und das im engeren Sinne so genannte Wollen ist ein sich im Verhältniß zu Anderem und mithin ein transeuntes Sichbestimmen, während das Fühlen und Wissen die For-

men des reflexiven in sich zurückgehenden Wollens sind, in welchen sich das wollende Ich zu sich selbst verhält und insichseyender (selbstbewußter) oder fürsichseyender (vernünftiger) Wille ist.

Daß nun das Verhältniß des Individuums zu sich selbst die sein Verhältniß zu der Welt und zu dem absoluten Geiste determinirende Einheit ist, folgt aus dem Begriffe der subjektiven Freiheit, welche man nicht leugnen kann, ohne einseitigerweise seine wesentliche Abhängigkeit von der Welt oder von der Gottheit anzunehmen. In dem ersten Falle ist das Individuum entweder von der Natur und ihren Potenzen abhängig, und eine solche Abhängigkeit ist das Bewußtseyn des Wilden — oder es findet sich von der bürgerlichen Gesellschaft abhängig, und diese Abhängigkeit ist das Bewußtseyn des Menschen, der sein ganzes Daseyn nur als Bürger eines bestimmten Staates hat*).

Im zweiten Falle wird das absolute Abhängigkeitsgefühl entweder zum Fanatismus oder zum unbedingten Glauben an eine göttliche Erwählung, in Beziehung auf welche sich das Individuum nur passiv verhalten könne.

Wenn dagegen „Wir“ es sind, die sich von der Welt bestimmt oder mit Gott Eins wissen, so ist dieses Verhältniß desto inniger und geistiger, je freier, d. h. je aktiver sich unser Wille verhält.

Und weil die Aktivität des Sichbestimmens im Verhältniß zu Anderem die Passivität des Sichbestimmenlassens voraussezt, so werden wir uns, wenn unser Verhältniß ein freies ist, in eben dem Sinne absolut frei wissen, in welchem wir uns absolut abhängig

*) Wie Cato, dessen innere Wirklichkeit (nach Hegel, Encykl. §. 406) nicht weiter noch höher als die römische Republik war, daher ihr Untergang den seinigen nach sich zog.

wiſſen, und unſere Receptivität in Beziehung auf die Welt wird nur die ergänzende Seite unſerer Aktivität ſeyn.

Dieß iſt eben die weſentliche Freiheit des Individuums, daß jedes ſeiner Verhältniſſe ein gewolltes iſt, und daß es ſich ſein Verhältniß zu dem abſoluten Geiſt und zu der Welt durch ſein Verhältniß zu ſich ſelbſt beſtimmt. Iſt die Form ſeines Fürſichſeyns eine andere, ſo iſt auch die Weiſe, in welcher es ſich zu Gott und zu der Welt verhält, eine andere. So iſt die ſubjektive Freiheit, oder die Einheit des Individuums mit ſeinem Weſen, ebenſoſehr ſeine Einheit mit dem Schöpfer der Welt und mit der Schöpfung, deren Vermittlungspunkte die Einzelnen in ihrem An- und Fürſichſeyn ſind.

Die Formen, in welchen die Seele ſich ihrer ſelbſt bewußt wird, ſind in dem Fortſchritte, in welchem ſie durch ihr ſubjektives Wollen für ſich wird, Was ſie an ſich iſt oder ſich zum Geiſte vollendet, die in ihrer Selbſtbeſtimmung wirklichen Stufen ihrer Befreiung zu ſich ſelbſt.

Indem ſich nun das Individuum das Verhältniß zu ſich ſelbſt im Verhältniß zu der Welt vermittelt, reflektirt ſich das Selbſtbewußtſeyn an dem objektiven Bewußtſeyn, und die Stufe des Bewußtſeyns iſt um ſo höher, je vermittelter die Einheit der Subjektivität und der Objektivität iſt.

Es iſt die Wahrheit des Begriffs der Selbſtbefreiung, wenn wir das Gefühl, die Phantaſie und die Vernunft als die Stufen derſelben beſtimmen.

Denn wenn der Wille oder das wollende Ich in der Einheit der Momente ſeiner Selbſterzeugung in dem Sinne frei iſt, daß es ſubjektiv oder durch ſein Wollen für ſich oder geiſtig wird, Was es an ſich oder weſentlich iſt, ſo wird das durch das Verhältniß zur

Objektivität (im Empfinden und Wahrnehmen) vermittelte Gefühl in der Unmittelbarkeit des Insichseyns dieselbe Totalität jener Momente seyn, welche das Schauen der Phantasie in seiner durch das Gefühl beseelten Objektivität ist; und das Erkennen der Vernunft wird sich durch die Reflexion des Verstandes die Idee derselben Welt vermitteln, welche auf den ihm vorausgesezten Stufen gefühlt und geschaut wird.

Wir werden mithin die Einheit der Momente der Idee ebensosehr in der Stufe des Gefühls und der Phantasie wie der denkenden Vernunft erkennen, und diese Einheit die Wahrheit dieser Formen nennen, welche nicht aufgehoben werden kann, ohne daß z. B. das Gefühl ebensosehr zu einem anderen, z. B. zum Affekt oder zur bloßen Empfindung, die Phantasie aber zur Phantasterei oder zur bloßen Vorstellung wird, wie die Vernunft zu einförmiger Spekulation oder zum prinziplosen Raisonniren wird, wenn sie nicht in der Einheit ihrer Momente denkt und erkennt.

In seiner Wahrheit ist das Gefühl wesentlich ebenso innig, wie es subjektiv klar und objektiv wahr ist, und diese subjektiv gesezte Einheit erweist sich in den Gefühlen am meisten, welche den objektiven und geistigen Formen des Bewußtseyns vorausgesezt sind oder in welche jene zurückgehen: in den ästhetischen, intellektuellen und religiösen Gefühlen, die in ihrer unentwickelten Intensität dieselbe unendliche subjektive Bestimmtheit und dieselbe gegenständliche Beziehung haben, welche den idealen Anschauungen oder den Gedanken zukommt, welche sich in konkreter oder allgemeiner Form objektiv entwickeln.

Die Phantasie aber, die in ihrer Besonderheit weder die subjektive Intensität des Gefühls noch die objektive

Allgemeinheit des Gedankens hat, wirkt in einer aus der Tiefe des Gedankens begeisteten und durch die Innigkeit des Gefühls beseelten Intuition, welche, ohne sich ihres Sinnes denkend bewußt zu werden, den Gehalt und die Realität der tiefsinnigsten Weltbetrachtung hat.

Das aus der (substanziellen) Tiefe der Vernunft durch die (subjektive) Energie des reflektirenden Verstandes erzeugte Wissen ist der konkrete Begriff oder der Geist des geschauten und gefühlten Inhalts, und wie die Einheit des Begriffs durch die Reflexion nicht zersezt, sondern vermittelt wird, so ist es die Energie des Gedankens selbst, durch welche er sich zur Wissenschaft einer Objektivität erweitert, deren reale Gestaltungen in dem Reichthume ihrer Organisation nur durch ein anschauendes Denken erkannt werden.

Je reeller die Objektivität ist, welche im Schauen subjektivirt wird, desto entwickelter oder konkreter individualisirt sich die innere Anschauung, je tiefer die Seele in ihr Wesen zurückkehrt, desto bedeutungs- und gehaltvoller sind ihre Hervorbringungen, und je höher die Idealität ist, in der sie in sich und bei sich ist, desto inniger oder geistiger ist ihr Schauen.

Zum konkreten Geiste vollendet sich die Seele eben durch die Einheit dieser Formen, und der Geist ist diese in jedem seiner Momente vollendete Totalität, indem er sich ebensosehr begreift, wie hervorbringt.

In der Hegel'schen Psychologie ist der Fortgang von der niedrigsten Form: der Anschauung, die nach §. 446 Gefühl, und zwar als solches des Geistes dumpfes Weben in sich genannt wird, bis zum Denken §. 465 nicht ein solcher, daß der konkrete Inhalt vergeistigt und in dieser Bestimmung ebensosehr aufbewahrt, wie negirt wird. Sondern die Intelligenz macht den

im Gefühl vorgefundenen Stoff dadurch zu dem ihrigen, daß sie ihn §. 448 als äußerlichen setzt, um ihn als solchen anzuschauen, ein Anschauen, das zu einem inneren, zum Vorstellen gemacht, und als diese Erinnerung zum Bilde herabgesezt wird. „Die Intelligenz ist an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist in sich bestimmte konkrete Subjektivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Interesse, ansichseyenden Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte antizipirend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrath der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen, und so 2) freies Verknüpfen und Subsumiren dieses Vorraths unter dem eigenthümlichen Inhalt. So ist sie in jenem (!) in sich bestimmt erinnert, und ihn diesem (?) ihrem Inhalt einbildend, Phantasie, symbolisirende, allegorisirende und dichtende Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger konkreten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt ein Daseyn der Vorstellung gibt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.“

„Die Thätigkeit der nicht mehr symbolisirenden, allegorisirenden oder dichtenden Einbildungskraft, sondern 3) der Zeichen machenden Phantasie soll nun eine solche seyn, in welcher das Allgemeine und das Seyn das Eigene und das Gefundenseyn, das Innere und Aeußere vollkommenen in Eins geschaffen seyen.“

Wenn nun ferner fortgefahren wird, der Gehalt der Phantasie seye gleichgültig; die eigentliche Anschaulichkeit füge sie im Zeichen zu der subjektiven Anschaulichkeit des Bilds hinzu; und im mechanischen Gedächtniß vollende sie diese Form des Seyns an ihr,

so bleibt kein Zweifel mehr, was Hegel unter dem Idealisiren oder Aufheben des vorgefundenen Inhalts versteht. Denn nachdem das Zeichen eben um der Willkürlichkeit, mit der es gebraucht wird — „indem es einen ganz anderen Inhalt vorstelle, als es für sich habe“ — für höher als das Symbol erklärt wird, und die Sprache in dieser unwesentlichen Bedeutung genommen wird, wird das Gedächtniß als „Namen behaltendes Gedächtniß“ definirt, und in der Behauptung, „der Name ist die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist,“ und in dem Schlußsatze: „Es ist in Namen, daß wir denken,“ gezeigt, Was unter dem Aufgehobenwerden der Anschauung zu verstehen ist, und auf welche Weise das Reale idealisirt wird. Welcher hohe Werth dem mechanischen Gedächtniß beigelegt wird, ist näher §. 463 zu lesen, und dieses „mechanische“ Gedächtniß ist „der Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst seyend ist.“

Der nächste §. „das Denken“ fängt gleich mit den Worten an: „Die Intelligenz ist wieder; sie erkennt erkennend eine Anschauung, insofern sie schon die ihrige ist (§. 454), ferner im Namen die Sache §. 362.“ Nachdem aller Unterschied der Objektivität von der Subjektivität identifizirt ist, und diese nur noch im Namen denkt, soll die Intelligenz eine Anschauung und mithin ein Objektives, ferner im Namen (der mithin nicht mehr bedeutungslos ist) die Sache erkennen. Da aber die Intelligenz gleich darauf als einfache Identität des Subjektiven und Objektiven erklärt wird, welche weiß,

daß, „Was gedacht wird, ist; und daß, Was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist," da ferner das vorerst formelle Denken sich nur dadurch bestimmt, daß es sich in die logischen Formen des Urtheilens und des Schließens dicimirt, so ist hieraus zu ersehen, was sich die §. 467 für die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes bestimmt hatte, ausgegebene Vernunft für ein Eigenthum erworben hat, in welchem sie §. 468 „nach vollendeter Besitznahme ist."

Was vorerst Hegels Ansicht von dem Gefühle betrifft, so scheint er es zunächst mit der sinnlichen Empfindung zu verwechseln, die sich auf ein äußeres Objekt bezieht, aber so, daß sich die Intelligenz selbst als bestimmt finde. Wenn er es aber das dumpfe Weben des Geistes in sich, worin er sich stoffartig ist, und den ganzen Stoff seines Wissens hat, nennt, so spricht er nur von einem verworrenen Gefühl, wiewohl diese Auffassung ebenso unwesentlich ist, wie wenn man, um das Denken zu begreifen, von einem nur verworrenen Denken sprechen wollte. Daß das Gefühl einfache Bestimmtheit ist, beweist nur, daß es an sich nicht zur Besonderheit der inneren Anschauung und zur Allgemeinheit des Denkens entwickelt ist, aber es kann nichts desto weniger ebenso klar wie tief seyn, und jeder Gedanke hat ein bestimmtes Gefühl zu seiner Voraussetzung, so sehr daß die Gedanken und Anschauungen um so tiefer und geistiger sind, je inniger und klarer die intellektuellen oder ästhetischen Gefühle sind, aus welchen sie erzeugt werden. Daß das Gefühl der Bildung bedarf, ist kein Beweis, daß es an sich unwahrer seyn sollte, als das Denken, das auch nicht als natürlicher Verstand seine Wahrheit hat, und daß man wahr fühlen könne, ohne formell oder wissenschaftlich zu den-

ken, ist Thatsache. Indem ferner das Subjekt im Gefühle seines Wesens oder seiner Bestimmung inne wird, indem das Allgemeine und Wahre gefühlt werden kann, und subjektive egoistische Gefühle durch den Begriff des Gefühls ebensowenig nothwendig sind, wie subjektive Gedanken, so erhellt, daß die Polemik gegen das Fühlen ebenso ungerecht ist, wie gegen das Denken, indem der Mißbrauch zur Verdächtigung eines an sich herrlichen Vermögens nicht berechtigt.

Im Fühlen idealisirt die Intelligenz die Erscheinung, und das Gefühl ist es, durch dessen Aktivität die Intuition und sogar die Dialektik des Gedankens beseelt wird.

Hegel hat Dieß faktisch bewiesen, indem die Dialektik, durch deren immanenten Rhythmus er in der Phänomenologie von Stufe zu Stufe fortschreitet, von dem lebendigsten Gefühle beseelt ist und sich in der geistigsten Anschaulichkeit entwickelt.

Wäre wirklich die Phantasie das nur allegorisirende oder Zeichen machende Vermögen, wofür sie Hegel in der Psychologie ausgibt, und wäre die Tilgung aller Realität bis zum todten Wort, bei dem wir §. 462 „weder der Anschauung, noch auch nur eines Bildes bedürfen," der Fortschritt des Geistes zum Denken (zu welchem für diesen Zweck allerdings das mechanische Gedächtniß der beste Uebergang wäre), dann würde nicht nur alle Poesie, sondern auch alle Philosophie aufhören. Hegel selbst hat sich in dem „kritischen Journal" ganz anders über die Einbildungskraft geäußert, und seine Phänomenologie ist der glänzendeste Beweis, daß sich der Gedanke seine eigene Poesie schafft. Ein anschauungsloser Verstand ist eine so schlechte Erscheinung, wie eine Poesie, die ihren Sinn nicht in sich selbst hat und nicht der reelle Ausdruck einer dem Inhalte immanenten Idee ist.

Die Sprache ist nur deßhalb die erfüllte Aeußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit," weil sie (aber freilich nicht in sinnlichen Anspielungen) an Alles, Was wir gefühlt, geschaut und gedacht haben, erinnert; und die ideellste koncentrirteste Darstellung der Welt ist, von der wir uns auf die vielfachste Weise bewegt fühlen.

Wenn Hegel von der Phantasie sagt, der Gehalt derselben seye als solcher gleichgültig, während die Vernunft als solche auch den Inhalt zur Wahrheit bestimme, so ist Dieß dieselbe formelle Ansicht, die er von dem Gefühl hat, und nach welcher diese Formen nimmermehr als Stufen des Geistes, der sich durch dieselben, wie Hegel selbst sagt, zu sich hervorbringt oder befreit, betrachtet werden. Es ist dasselbe, wie wenn man das Denken für nur formell und gegen seinen Gehalt gleichgültig hält. Aber formell willkürlich und gehaltlos wird das Gefühl, die Phantasie und das Denken nur durch Mißbrauch; wenn sich der Geist durch diese Formen wahrhaft zu sich selbst befreit, so werden sie Stufen eines Wissens, dessen Inhalt das System der Welt ist, in welcher der Geist die Verwirklichung seiner Idee erfaßt.

Hören wir hierüber Hegel selbst.

Seite 457 der dritten Auflage der Encyklopädie sagt er: „Das Thun der Intelligenz ist Erkennen genannt worden, nicht in dem Sinne, daß sie unter anderem auch erkennt, außerdem aber auch anschaue, vorstelle, sich erinnere, einbilde u. s. f. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, als die Gewißheit der Vernunft ergeben. Es folgt daraus, daß es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür (Unwahrheit) des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben insofern sie es ver-

wirklicht, d. i. den Begriff desſelben für ſich ſezt. Dieſe formelle Beſtimmung hat ihren konkreten Sinn in demſelben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente ſeiner realiſirenden Thätigkeit ſind Anſchauen, Vorſtellen, Erinnern u. ſ. f. Die Thätigkeiten haben keinen anderen immanenten Sinn, ihr Zweck allein iſt der Begriff des Erkennens.

Die wahre Befriedigung, gibt man zu, gewähre nur ein von Verſtand und Geiſt durchdrungenes Anſchauen, d. i. erkennendes Anſchauen u. ſ. f. Das Wahre, das ſolcher Befriedigung zugeſchrieben wird, liegt darin, daß das Anſchauen, Einbilden u. ſ. f. nicht iſolirt, ſondern nur als Moment der Totalität des Erkennens ſelbſt vorhanden iſt.“

Nur wenn wir das Gefühl, die Phantaſie und die Vernunft als Formen des Bewußtſeyns denken, durch welches ſich der Geiſt die Idee ſeiner Welt hervorbringt, vermögen wir ihre wahre Bedeutung zu erfaſſen.

Dagegen werden dieſe Stufen der geiſtigen Selbſtbeſtimmung für beſondere Vermögen angeſehen, wenn man die Einheit des ſeine Subſtanz durch ihre Beſtimmtheit aktualiſirenden ſubjektiven Prinzips verkennt, und die beſonderen Erweiſungen des Gefühls, der Phantaſie und der Vernunft werden unter die Gemeinſchaftlichkeit der zu Grunde liegenden Vermögen auf eine abſtrakte Weiſe ſubſumirt, wenn ſie nicht als Beſtimmungen eines Willens betrachtet werden, der ſich in jedem ſeiner Akte in ſeiner Totalität beſtimmt, und ſich durch die Momente ſeiner Verwirklichung, alſo durch ſeine Gefühle, ſeine Anſchauungen und Gedanken die konkrete Einheit ſeiner Idee, das Syſtem ſeiner Welt vermittelt.

Es ist im Verhältniß des Individuums zu sich selbst und zu der Welt, das sittliche, und im Verhältniß zu Gott das religiöse Bewußtseyn, dessen Bestimmtheit durch die Momente jener Sphären hervorgebracht wird, und wer meint, die Wahrheit des praktischen und theoretischen Charakters seye eine andere als die Wahrheit des Fühlens, des Schauens und des Denkens, betrügt sich selbst. Denn im Wirken wird nur die Bestimmtheit des Wissens realisirt, und jede Handlung ist ein transeuntes Wollen, welches im Thun aus sich Heraustreten ein bestimmtes Insichgekehrtseyn oder ein reflexives Wollen voraussezt, und dadurch seine Bedeutung und seinen moralischen Werth oder Unwerth erhält.

Sofern nun das Gefühl das unmittelbare Insichseyn der Seele, ihr Weben und Leben in sich selbst ist, so ist es die Form, in welcher sich die Intelligenz der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs ihres allgemeinen oder momentan bestimmten Seyns mit ihrem Wesen oder ihrer Bestimmung bewußt wird.

Und zwar ist das Gefühl nicht nur diese Empfänglichkeit oder Bestimmbarkeit, dieß Innewerden ihres wahren Selbsts, und dieses von dem Gegensatz Affizirtwerden, sondern die insichseyende Seele ist die höchste Aktivität, und ihre Seligkeit ist eben dieses Insichseyn, in welchem sie ihre Substanz aktualisirt oder durch ihr Wollen wird, Was sie an sich ist.

Die Thätigkeit der Seele ist mithin ein sich zu sich selbst oder zum Geist befreien. Daß aber weder das Gefühl der Unseligkeit, zu welchem das Bewußtseyn des Gegensatzes des Gewordenseyns und des Ansichseyns, noch das Gefühl der Seligkeit oder der ideellen Einheit der Seele mit sich selbst im Zeitleben in höchster Entschiedenheit wirklich wird, diese Suspension der Krisis,

durch welche sich die Seele selbst richtet und gerichtet wird, sich selbst befreit und befreit wird, ist durch ihre Beziehung auf ihren Körper zu begreifen, in welcher sie so wenig zu dem wahrhaften Gefühle ihrer selbst, wie zu dem vollendeten Wissen ihrer Idee gelangt.

Vielmehr ist das Gefühl der sich entwickelnden Seele mehr oder weniger durch die Lust oder Unlust der Affekte getrübt, welche den unwahren Gestaltungen des schauenden oder reflektirenden Bewußtseyns entsprechen. Die subjektive Totalität des sich bewährenden Gefühls aber objektivirt sich in der Sphäre des ethischen und des religiösen Bewußtseyns.

Die Thätigkeit des Gefühls ist eine wahrhaft idealisirende, erlösende; sein Wille ist die Liebe *), seine Erscheinungen sind Wehmuth und Sehnsucht, seine Erfüllung ist Seligkeit. Der Wille, welcher sich nicht beseligt fühlt, wird auch nicht geheiligt, und weil sich der Wille nicht indifferent verhalten kann, so kann jene heilige Wehmuth und Sehnsucht, welche innige Seelen fühlen, nur verschwinden, um das Individuum den unheiligsten Affekten und Leidenschaften Preis zu geben, oder die gemeine Befriedigung übrig zu lassen, welche von den Freuden und Leiden edler Geister, die theoretisch oder praktisch der Idee oder dem Ideale ihr Leben widmen, keine Erfahrung haben.

Wenn man die Phantasie das Vermögen: Einbildungen zu erzeugen **) nennt, so ist damit weder über das Prin-

*) Lieben heißt sich Eins fühlen; Gott ist die Liebe, weil er der Alles vereinende und versöhnende Wille ist.

**) Gewöhnlich wird die produktive Thätigkeit der Phantasie nur auf die Form beschränkt, als ob durch eine neue Form der Inhalt oder das Wesen nicht selbst anders erschiene.

zip, noch den Inhalt, noch die Form oder den Zweck der Einbildungskraft etwas gesagt.

Sagen wir aber, die Intelligenz wird sich im Einbilden ihres Gefühls objektiv bewußt, und der durch das Gefühl idealisirte Inhalt ist: die Welt der Vorstellung, so sind wir über das Prinzip und die Grundlage der Intuition verständigt. Bedenken wir nun ferner, daß die Form, in welcher die Phantasie dichtet, die Form der Poesie ist, und daß ihr Zweck das Ideal seye, so haben wir durchaus nichts Zufälliges, Gesetzloses mehr, sondern die Nothwendigkeit der Phantasie ist der angeschaute Sinn des Daseyns selbst. Wenigstens ist nicht leicht Jemand in unserer Zeit sosehr Idiot, daß er die Poesie (als Kunst) ein „Spiel" der Einbildungskraft nennt.

Wenn wir nun aber behaupten, jeder Mensch seye ein geborner Poet, und die phantasieloseſten Menschen seyen die willen- und geistlosesten Individuen, so nehmen wir offenbar die Phantasie in einem so weiten Sinne, daß wir darunter nichts Anderes als die einem Jeden eigenthümliche Anschauungsweise der göttlichen und menschlichen Dinge verstehen. In diesem umfassenden Sinne müssen wir die Phantasie nehmen, wenn wir sie nicht entweder auf ein zufälliges Spiel von Einbildungen oder auf die Dichtkunst zurückführen wollen. Denn Beides bedarf selbst erst der Erklärung.

Die zufällige Thätigkeit der Einbildungskraft bedarf der Erklärung, weil sie das bloße Spiel des seiner selbst nicht mächtigen Willens ist, und mithin eine Selbstbestimmung voraussezt, durch welche sich der Wille in den Kreis von Vorstellungen eingeführt hat, der sein Spielplatz ist, die künstlerisch wirkende Thätigkeit aber bedarf einer Erklärung, weil sie die Form einer gebil-

deten Phantaſie iſt. Was nun aber einerſeits zum zufälligen Spiel, andererſeits zu poetiſcher Kunſt wird, iſt die Form der Anſchauungsweiſe, welche Jeder ſowohl hat, als ſich macht.

Es handelt ſich mithin nicht um Das, was Einer ſich willkürlicherweiſe einbildet, ohne ſelbſt daran zu glauben, auch nicht um die Bilder, die er in willkürlichen Kombinationen fingirt, Dieß ſind zufällige Erſcheinungen *), ſondern die Sphäre von Anſchauungen, in denen der Wille ſich ſeiner Welt bewußt wird, macht das Individuum zu Dem, was es in objektiver Hinſicht iſt. Die Phantaſie des Menſchen iſt ſein Himmel oder ſeine Hölle, der Wille hat in ihr ſeine größte Freiheit, und es ſcheint, als hätte ihr Produziren eine nur ſubjektive Bedeutung. Aber nicht nur, daß der Wille in dem Kreiſe, in den er ſich eingeführt hatte, befangen werden und ſeine wirkliche Freiheit verlieren kann, die objektive Unwahrheit wird zum Widerſpruch des Individuums mit ſich ſelbſt, und wenn wir die Phantaſie nicht als ein formloſes Vermögen betrachten wollen, das bloß nach der Ergiebigkeit zufälliger Einbildungen zu ſchätzen wäre, ſo werden wir ihre Produktivität nach dem Sinn zu beurtheilen haben, welcher ihrem Anſchauen innwohnt.

Nun wird es nicht mehr auffallen, wenn wir ſagen, die durch das Gefühl beſeelte Phantaſie beſtimme den objektiven Werth des Menſchen, ſie mache nicht etwa nur den Dichter zum Dichter, ihre Anſchauung ſeye ſelbſt die Vorausſetzung des Denkens, deſſen Syſtem der entwickelte Begriff dieſer Grundanſchauung ſeye.

*) Zufällig in dem Sinne, in welchem ſie eine nur accidentelle Bedeutung haben.

Wie machtvoll die Phantasie wirkt, sieht man an den Heroen der Geschichte, welche ihre Zeit nur durch die Originalität ihrer Anschauungsweise umgestalteten, und die Gründer eines neuen Daseyns wurden.

Das Resultat ist mithin, daß die Originalität und die Realität der Anschauung die Momente sind, durch welche die Phantasie objektiv zu denken ist, indem selbst der Dichter um so größer erscheint, je reeller seine Poesie ist.

Was aber in sittlicher Hinsicht von allgemeiner Bedeutung ist, ist Dieß, daß das Individuum die Erscheinung selbst im Schauen nicht nehmen kann, wie sie erscheint oder wahrgenommen wird. Sondern wie wir die Welt denkend nur dadurch begreifen, daß wir das Einzelne im Zusammenhange des Ganzen erfassen, eben so schauen wir auch Thatsachen und Aeußerungen nicht in der Besonderheit des Moments, sondern in der organischen Einheit an, welche sie negativ oder positiv vermitteln.

Die versöhnende Thätigkeit des Gefühls geht auch in das Schauen über, und indem wir einzelne Charaktere oder ganze Zeiten in den wahren Verhältnissen betrachten, in welchen sie die Organisation des großen Ganzen integriren, schauen wir sie in ihrer ewigen Wahrheit an.

Wie das Herz die Geburtsstätte der edelsten und wahrsten Gefühle, und der unheiligsten und verkehrtesten Affekte ist, so ist die Phantasie gleichsam der Ort oder der innere Raum, in welchen der Wille seine Produktionen projicirt, und es läßt sich empirisch erkennen, daß entschieden sittliche oder unsittliche Charaktere im Handeln und Denken die Willkür oder Freiheit ihres Willens durch die Energie zeigen, mit welcher sie durch

ihre Subjektivität die desorganisirende, karrikirende Wirkung des Bösen, oder die erlösende, idealisirende Thätigkeit des guten Willens üben.

Die Sphäre der Wahrnehmung eines Individuums kann dieselbe seyn, wie die eines andern, und doch zieht das eine so zu sagen allen unreinen Stoff in sich, hält alles Verkehrte für das Wesentliche und karrikirt alle Verhältnisse und Charaktere — „schwärzt das Strahlende und zieht das Erhabene in den Staub“ — und verfinstert sich selbst zu solcher Gemeinheit, daß es solche Weltbetrachtung für die wahre Anschauungsweise hält, und unheilig, wie es selbst ist, im Thun wie im Denken (das Thun ist transeuntes, das Denken immanentes Wollen) auch alles Andere entheiligt.

Dagegen sind jene Gemüther und Geister die wahren Versöhner der Welt, welche das Uebel und das Böse nur als überwundenes, oder ideell und reell, theoretisch und praktisch zu überwindendes Moment erkennen, und sich (um in den schönen Worten des Dichters zu reden, der selbst in Tausenden die heilige Flamme eines alles verklärenden Enthusiasmus entzündet hat) „der Beschäftigung“ weihen, „die nie ermattet,“ die langsam schafft, doch nie zerstört, die zu dem Bau der Ewigkeiten zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht, doch von der schweren Schuld der Zeiten Minuten, Jahre, Tage streicht.“

Es kann befremden, daß in der Metaphysik Gefühl und Phantasie in so reicher Darstellung gepriesen werden, aber wenn uns eine ohne Prinzip, ohne Methode und ohne Resultat raisonnirende Philosophie in das Gebiet der mannigfaltigsten Erfahrung herabführt, um es nicht zu begreifen, sondern nach den Gesichtspunkten der Vermögen und Thätigkeiten nur einzutheilen, so daß wir

über Form, Inhalt und Zweck des Fühlens, Schauens und Denkens Nichts erfahren; warum sollte es der Spekulation nicht vergönnt seyn, konkret zu erweisen, daß Vernunft das Wesen des Gefühls, der Phantasie und des Gedankens (der sich selbst begreifenden Vernunft) ist, und daß Ein und derselbe Wille auf jeder dieser Stufen in der Einheit von Form und Inhalt seine Substanz zum Geist verwirkliche, der sich in jeder jener Formen die Idee Einer und derselben Welt hervorbringt.

Wir werden uns mithin überzeugen, daß das Gefühl und die Phantasie nur dadurch die Formen werden, in welchen sich das Individuum sein Verhältniß zu sich selbst, durch dessen Momente es sich zum Geist befreit, vermittelt, wenn Subjektives und Objektives, Reales und Idealcs Eins wird, und daß das Streben nach dieser Einheit die Ursache alles Fortschrittes ist, dessen Ziel die Freiheit des Geistes ist, der in der subjektiv und objektiv gleich vollendeten Welt seines Willens das Ideal der Erscheinung, die Wahrheit seines Wesens erkennt.

Im objektiven Denken realisirt der Geist seinen Begriff auf der höchsten Stufe seiner Selbsterzeugung, und wenn es in progressiver Richtung die Produktivität des Begriffs selbst ist, durch welche er sich in der durch das Denken idealisirten *) Anschauung, an welcher er

*) Indem wir die durch den Begriff begeistete Vorstellung, d. h. die Anschauung ergänzendes organisches Moment des Denkens nennen, betrachten wir es allerdings als ein durch den Begriff, der es zu seiner Bestimmtheit macht, aufgehobenes, aber wir erklären dieses Aufgehobenseyn der Anschauung oder ihre Idealität nicht für ihre Identität mit dem Begriffe, indem sie als die ihm adäquate Organisation seiner selbst (S. 28 der Einleit.) durch seine Idealität (das Wort im Sinne der Hegel'schen Logik genommen) ebensosehr aufbewahrt wie negirt wird, so daß

die ihm adäquate Organisation seiner selbst hat, objektivirt, so ist es in regressiver Richtung der Triumph des Verstandes, daß er die Vorstellung mit seinem immanenten Begriffe nicht unmittelbar identificirt, und mithin den realen, nicht rein logisch zu begreifenden Inhalt als unverstanden und unverständlich liegen läßt, sondern sich durch denselben bestimmt, ihn zu seinem Momente macht, und systematisirt.

Die Kraft des Verstandes zeigt sich im Verstehen, je weniger der Begriff nur sich selbst begreift, desto größer ist die Energie, mit welcher er selbst den irrationalsten, widerstrebendsten Stoff zu organisiren vermag. Die Vernunft denkt nur das Wesentliche; ihre Form ist die immanente Dialektik des Begriffs, der Verstand erkennt den konkreten Inhalt durch die Reflexion, in deren Verhältnissen sich der Gegenstand selbst entwickelt.

Wie es die höchste Aufgabe der Poesie ist, die der bloßen Vorstellung in die Zufälligkeit des Geschehens zerfallende Gesetzmäßigkeit der Weltentwicklung in der

---

der Begriff in ihr lebt, wenn sie gleich nur durch ihn und für ihn ist. Wenn Hegel von dieser Einheit des Begriffs und der Anschauung, in welcher diese selbst Realität, wiewohl eine durch seine Dialektik begeistete Realität hat, Nichts wissen will, so fragen wir dagegen, wie viel von seiner Phänomenologie an wissenschaftlichem Gehalte übrig bliebe, wenn man die Anschaulichkeit, durch welche die Dialektik des Begriffs selbst zu einer konkreten wird, tilgen wollte, und ob nicht ein solches anschauendes Denken durch seinen organischen Fortschritt den Dualismus eines abstrakten einförmigen Reflektirens und eines begrifflosen Vorstellens um so siegreicher aufhebt, je größer die Energie des Verstandes ist, der selbst den widerstrebendsten Stoff durchdringt, und je reicher die Anschauung ist, durch welche sich der Gedanke realisirt? Wird der Begriff nicht um so koncentrirter, je vielseitiger und konkreter die Reflexion ist, durch deren Gebiet er sich die Einheit mit sich selbst vermittelt?

idealen Reproduktion des Kunstwerks zu vergegenwärtigen und die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit von Gemüth und Schicksal darzustellen, so hat auch die Philosophie die Aufgabe, das System der Natur und der Geschichte immer tiefer und umfassender zu verstehen, damit, um mit einem tiefdenkenden Forscher zu reden *), „in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Natur- und Geisteswelt, in der „„göttlichen Verwirrung und unfaßlichen Fülle von Bildungen““ das Einzelne, das Kleinste als Accidens, welches uns als zufällig erscheint, anerkannt, und einerseits dem Gedanken angehörig — apud te Domine, rerum omnium irrationabilium sempiternae vivunt rationes — andererseits als nach Befinden zur Zeit für uns oder für Einen und den Andern dem bestimmten Gedanken noch nicht unterthan, mithin für jezt dem Nichtwissen verfallen — Jes. 55, 8, 9 — mithin als Gegenstand des Empirismus, oder des historischen Wissens beachtet und betrachtet werde. Wer die erste Seite übersieht, fällt in den Dualismus (von Denken und Seyn), oder bleibt vielmehr darin, denn wir sind alle darin geboren, Wer die zweite Seite nicht anerkennt, geräth in Schwärmerei und Mystifikation“ **).

---

*) Worte Göschels in dem „Monismus des Gedankens“ S. 86.

**) Derselbe ehrwürdige Forscher, dessen Zeugniß Hegel für die Erkennbarkeit der religiösen Wahrheit anführt, hat auch über die Einheit der Vorstellung mit dem Begriffe, durch welche sie zur Anschauung idealisirt wird, die befriedigendste Ansicht ausgesprochen, wenn er sagt: „Es ist wohl kein Widerspruch, wenn der Eine behauptet: der Begriff entstehe nur durch Aufhebung des Gefühls und der Vorstellung, und der Andere: dieser Be-

Es ist nun nur noch Dieß hervorzuheben, daß die philosophischen Systeme, wenn sie gleich nur den Begriff zu ihrem Bildner haben, dennoch ebensosehr die Weltanschauung ihrer Urheber zur Grundlage haben, wie die künstlerischen Produktionen die Früchte sind, in denen sich das geistige Leben der Dichter koncentrirt.

---

griff bestehe nur durch ununterbrochene Alimentation aus Gefühl und Vorstellung, wenn gleich Gefühl und Vorstellung außer dem Begriff nicht mit jenen nach und im erzeugten Begriff zu vermengen sind. Wie nämlich der Begriff aus Gefühl und Vorstellung sich erzeugt (und zwar aus vorerst vorübergehenden), so öffnet er sich nun eine bleibende Quelle derselben in sich, und wenn es eine Poesie gibt, die nur im Träumen und Ahnen des Begriffs, d. i. in seiner Abwesenheit ihr Wesen treibt, so gibt es eine andere, welche nur mit der Vollendung des Begriffs, als Zeugin und Verkündigerin desselben auftritt, und deren Abwesenheit sohin die Impotenz und Unwahrheit des leztern beweiset. Zu einem gewordenen Begriff die ihm entsprechende Vorstellung und Gefühl zu finden, ist sohin umgekehrt dasselbe Problem, als zu einem gegebenen Gefühl und Vorstellung den entsprechenden Begriff zu finden, welcher eben als Begriff ihre lebendige Identität ist."

Wer freilich die Anschauung für desto realer hält, je formloser sie ist, wird sich auf keine Weise denken können, daß sie zur Konkretion des Begriffs zu werden die Bestimmung hat, nur wird ein Solcher umsoweniger über eine einförmige Begriffsdialektik hinauskommen, je einleuchtender dialektische Kunstwerke, z. B. Hegels Phänomenologie zeigen, daß alle und selbst die allgemeinsten Begriffsbestimmungen, z. B. „Begreifen," „Urtheilen," „Schließen," „Unterscheiden," „Uebergehen," „Zurückgehen," „Mitte," „Vermittlung," „Gegensätze," „Einheiten," „Momente," „Aufheben," „Beziehen" u. s. w., vergeistigte Anschauungen sind, so daß sie zu Momenten des sich durch sie organisch bestimmenden dialektischen Prozesses werden, indem die Idealität des Begriffs um so höher ist, je vielseitiger und konkreter der Gegenstand ist, den er zur Einheit mit sich selbst idealisirt. So wird die Bereicherung des Inhalts zur Koncentration der Form selbst, indem die konkretere Dialektik die vermitteltere ist.

Wer erblickt nicht in der platonischen Philosophie den sokratischen Genius, der, in das Wesen einer neuen Welt eingeweiht, das Prinzip des Alterthums durch die Idealität seiner Intuition überwindet, während er den Schlußpunkt der antiken Philosophie durch die Meisterschaft der Dialektik, mit der er ihre Formen sich zu eigen macht, erweist? Wer erkennt nicht in Aristoteles Weise des Philosophirens den großen Sinn des Empirismus, der die Grundlage seines ganzen Denkens bildet, und wie unverkennbar zeigt sich in den Philosophemen des Neuplatonismus das lezte Ringen des seiner Zeit nicht mehr mächtigen antiken Geistes durch orientalische Mystik und occidentalische Dialektik den Gehalt zu ersetzen, der sich nicht mehr lebendig verjüngte?

Wie sehen wir (um von den Gnostikern und Kirchenvätern nicht zu reden) in dem analytischen Denken der Scholastiker die Subjektivität sich in Systemen von nur abstrahirten oder nur gedachten (nicht erkannten) Begriffen versuchen, um nicht gegen die Auktorität eines sich nicht lebendig fortbildenden Glaubens zu verstoßen, sondern wie meistens geschah, den überlieferten Inhalt wenigstens formell zu subjektiviren *).

Wie tragen (um von neuern Erscheinungen nicht zu reden) der geniale Hylozoismus eines Bruno, der substanzielle Pantheismus Spinoza's, und der durch das Prinzip der Individuation ewig denkwürdige Intellektualismus eines Leibnitz, der in allen Dingen und

*) Es ist hier, wo es nur darauf ankommt, die nothwendige Beziehung der formellen Bildung auf den Inhalt des Bewußtseyns zu zeigen, nicht der Ort, die Vorzüge, welche die Scholastik (besonders die des Johannes Erigena) hat, hervorzuheben.

Wesen die stufenweisen Positionen der göttlichen Idee — der Urmonas — sah, das Gepräge der eigenthümlichen Anschauungsweise oder Weltansicht ihrer Urheber *).

Mag immerhin das logische Denken in seinen wesentlichen immanenten Formen vollendet seyn: die Philosophie der Natur, der Geschichte und der Religion sind Wissenschaften, deren Ausbildnng auch in künftigen Jahrhunderten in demselben nothwendigen Verhältnisse zu dem bestimmten Standpunkte des empirischen Wissens und der eigenthümlichen Produktionsfähigkeit der Philosophen stehen werden.

So hat sich uns das Verhältniß des Individuums zu sich selbst als die Befreiung der Seele zum Geist bestimmt, und die Stufen dieser Befreiung: das Gefühl, die Anschauung und das Denken, erwiesen sich als Sphären, in denen der Geist seine wirkliche Freiheit hat, weil sie die bestimmten Verwirklichungen seines Willens sind, der in der Besonderheit seiner Welt in sich gekehrt und mit sich identische Allgemeinheit ist.

*) Es ließe sich in der ganzen Anlage der Systeme dieser geistig verwandten Denker nachweisen, daß Bruno ein excentrischer Enthusiast der hellenischen Denkart, Spinoza ein resignirter, aber in seiner Resignation großer Jude, und Leibnitz ein ächt christlicher Denker und ein hochgebildeter Weiser war, der im Besitze aller Schätze seines Zeitalters die ganze Fülle seines reichen Geistes in seinem Systeme koncentrirte. Wie sieht man in seinen Schriften überall den Physiker, den Theologen und den universellen Gelehrten! Wie sehr sticht gegen Leibnitzens Humanität, die man (im Herder'schen Sinne) in den Produkten seines Geistes erkennt, die Pedanterie seines Schülers Wolf ab, dessen Werken man den beschränkten Zweck, den sein Denken hatte, auf den ersten Anblick ansieht.

§. IV. Das Verhältniß des Individuums zu der Welt.

Erster Abschnitt.

Wir haben uns in dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden vorerst nur davon zu überzeugen, daß es für das geistige Individuum schlechthin unmöglich ist, die Welt anders, als in der ihm eigenthümlichen Form seines Bewußtseyns zu fassen, so daß jeder durch sein Fühlen, Schauen und Wissen die Ursprünglichkeit seiner Individualität beweist, welche jedenfalls ein neuer Bestimmungspunkt des Ganzen ist.

Was nun zunächst das Fühlen und Wirken betrifft, so ist Beides anerkanntermaßen so subjektiv, daß man vielmehr daran zu erinnern ist, der subjektive Wille des Individuums seye, wenn er nicht entweder wesenloser oder schöpferischer Wille ist, nicht das lezte Prinzip der Selbstbestimmung. (Vielmehr ist jeder Moment, in welchem sich das Individuum entweder in der Einheit oder im Widerspruche mit seiner Bestimmung zu Dem macht, was es werden kann, nur in seinem Verhältnisse zu seinem wesentlichen Begriffe zu denken, welcher durch alle Gegensätze und Stufen allein realisirt wird *).

Das Schauen aber ist die durch das Gefühl vergeistigte Vorstellung, und schon in dieser Form kommt es ganz darauf an, in welchen Verhältnissen die Thatsachen zusammengefaßt werden. Denn die in der Vorstellung aufbewahrten Thatsachen können, so weit man über das sogenannte Faktische übereinkommen kann, übereinstimmend vorgestellt werden, und

*) Und Dieß um so gewisser, je weniger das wesentlich wollende Ich als solches oder in seiner Substanzialität in den Moment übergeht, sondern als überzeitlicher Wille auf eine unendliche, d. h. jeden Moment im Verhältniß zu dem Ganzen bestimmende Weise, wirkt.

dennoch kann das Gesammtbild, in welchem sie vereinigt werden, je nach den Verhältnissen, in welchen die einzelnen Momente zur Einheit der Totalanschauung zusammengeordnet werden, ein durchaus verschiedenes seyn.

Die unmittelbare Weltansicht endlich, die Jemand in seiner Anschauungsweise des Wirklichen hat, ist die Grundlage seines Wissens, und das wahre Wissen ist die in der Form des Denkens reflektirte Vermittlung des angeschauten Inhalts selbst.

Hiermit wäre also an den Formen, durch die sich der Geist seine Welt und die Idee seiner Welt hervorbringt, erwiesen: daß sich der Geist sein Verhältniß zu der Objektivität durch sein Verhältniß zu sich selbst bestimmt, und Dieß ist seine Freiheit von der Welt. Er beweist diese Freiheit sowohl durch die Eigenthümlichkeit, mit welcher er die Einwirkungen der Welt zur Bestimmtheit seiner selbst macht, wie durch die Ursprünglichkeit, mit welcher er auf die Welt zurückwirkt.

Ob diese von sich selbst anfangende und in sich selbst zurückgehende Kausalität des Wollens eine sittliche oder nur negative und ebendarum nur subjektive Freiheit ist, dieser Unterschied hat in der Lehre vom subjektiven Geiste die Wichtigkeit, weil daraus die Macht des Geistes, der sich im Widerspruche mit sich und mit der wahren Wirklichkeit zu setzen vermag, erhellt.

Diese negative Macht ist aber der sie überwindenden sittlichen Energie des Willens unterworfen, so sehr, daß der sittliche Wille sie in sich selbst hat, und um so reeller ist, je entschiedener er sie überwindet.

Zweiter Abschnitt.

Da die Freiheit des geistigen Individuums von der erscheinenden Welt nur durch die vollkommene Einkehr in die

ideelle Welt, die es sich in dem aktiven Verhältnisse zu der reellen Welt gebildet hat, wirklich wird, so ist der Tod seine lezte und innigste Befreiung zu sich selbst.

Im Sterben, welches schon nach Plato die Rückkehr der Seele in sich selbst und ihre Trennung von dem Materiellen ist, im Sterben hebt die Seele das lezte passive Verhältniß zu der Welt, das sie im sinnlichen Empfinden hat, auf, um ganz in sich zu seyn, und sich frei nur zu sich selbst zu verhalten.

Nachdem das Organ, durch welches sich die Seele in einem immer wechselnden Verhältnisse zur Außenwelt zeitlich entwickelte, seine Bestimmung: das geistige Leben zu vermitteln, erfüllt hat, stirbt der sinnliche oder äußere Mensch, damit der innere oder geistige Mensch zu einem neuen Leben geboren werde.

Doch ist dieses neue Leben nur der Form, nicht dem Inhalte nach ein neues, indem dieselbe Welt — es gibt nur Eine Welt — deren sich die Seele in ihrem Zeitleben auf eine natürliche Weise bewußt geworden war, nach dem Tode geistig geschaut und gewußt wird.

Nur in dieser Einheit des Inhalts ist die Identität des Selbstbewußtseyns, in verschiedenen Weisen der Existenz möglich. Ja sogar die Form unserer geistigen Existenz nach dem Tode wird nur eine solche seyn, welche durch die ganze zeitliche Selbstbestimmung der Seele hervorgebracht worden ist.

Die Bestimmung der Seele ist schon in ihrer zeitlichen Entwicklung ihr nur vorausgesetztes Wesen durch die Negation ihres natürlichen Bestimmtseyns zu setzen, um in dieser durch ihre Selbstbestimmung wirklichen ideellen Welt in sich und bei sich zu seyn.

Dadurch, daß sich die Seele in ihrem Bestimmtwerden selbst bestimmt, macht sie ihre Sinnlichkeit, durch die sie sich passiv verhält, zur Bestimmtheit ihrer selbst, und wird da-

durch die aktuelle Freiheit von der Erscheinung, welche keine bloße Abstraktion von der Welt, sondern eine Ueberwindung derselben ist.

An sich oder in ihrem Wesen ist die Seele noch nicht actu übersinnlich, wahrhaft befreit sie sich nur dadurch von der Erscheinungswelt, daß sie sie sich in dem Verhältniß zu der Natur selbst natürlich bestimmt. Aber die Natur, welche sie nur hat, indem sie sich dadurch bestimmt, ist ihre immanente Realität, in welcher sie in ihrem Schauen lebt und webt.

Die Sinnlichkeit, welche die Seele zu ihrer zweiten Natur macht, ist kein Gewordenseyn, und ebendarum ist sie nicht materiell, sondern weil sie die Realität der Seele ist, welche sie durch ihr Wollen und in ihrem Wollen hat, so ist sie so unvergänglich wie die Seele selbst, welche nur ist, indem sie sich aktualisirt.

Und wie für das unmittelbare Lebensgefühl der Seele schon in ihrem Zeitleben die Räumlichkeit, d. h. das Außereinander der Organe ihres Körpers aufgehoben ist, so daß sie die allgegenwärtige Einheit desselben ist, so wird für die zu ihrer ewigen Wirklichkeit und zu ihrer wahren Natur befreiten Seele die materielle Welt nicht mehr seyn, d. h. sie wird sich als die Idealität derselben verhalten, indem sie sich im Verhältniß zu der Welt zu ihrer eigenen Objektivität verhält.

Die Zeit, durch deren Momente die Seele ihr Wesen realisirt, vollendet sie zur Ewigkeit, indem sie ihr Gewordenseyn (ihre Vergangenheit) zur Wirklichkeit ihres Insichseyns bestimmt, und in ihrem subjektiv Gesetztseyn durch sich und für sich wird, Was sie im Fortschritte ihrer Selbstbestimmung subjektiv werden konnte und geworden ist.

Das Insichseyn der von der materiellen Welt befreiten Seele wird die nicht mehr physisch vermittelte, und ebendarum nicht mehr successiv sich entwickelnde, sondern in der

Totalität ihrer Momente gegenwärtige Erinnerung ihres Zeitlebens seyn.

Diese Er- innerung der in ihr Wesen vertieften Seele wird ihre Seligkeit seyn, und es scheint ihre Bestimmung nach dem Tode zu seyn, durch ihre intensiv, d. h. im Fühlen, und extensiv, d. h. im Schauen, gleich ideelle Thätigkeit die Dissonanzen, die ihr während des Zeitlebens ungelöst blieben, in die Harmonie ihres Innern aufzulösen.

Es scheint aber auch, als ob die Verklärung der Seele zu dem in seinem Verhältniß zu der Welt, wie zu sich selbst gleich vollendeten objektiven Geiste erst am Schlusse der Weltentwicklung wirklich wird, und diese zu konkreter Allgemeinheit realisirte, allseitig vermittelte Idee des Geistes wird die Wahrheit seiner zeitlichen Entwicklung, d. h. seine Ewigkeit seyn.

Es folgt gleichfalls aus dem Begriffe des Geistes, daß das in irgend einem besondern Momente der zeitlichen Entwicklung oder in irgend einer Willensrichtung entäußerte, und darin befangene Subjekt nicht in die Einheit seines Begriffs, d. h. seines Wesens zurückkehren kann, und dieser Widerspruch des Gewordenseyns mit der Bestimmung ist eben die Unseligkeit. Doch ist dieses, wie jedes negative Verhältniß, endlich.

Der ganze Fortschritt, durch welchen sich die Seele zu sich selbst befreit, ist ein Unsterblichwerden und die aktuelle Unsterblichkeit ist die Wirklichkeit (ἐνεργεια) des seinem Begriffe nach unsterblichen Geistes.

Daher ist schon die in ihr Selbstbewußtseyn zurückgekehrte Seele ewig, aber erst in der objektiv durch die Totalität der Geisterwelt vermittelten konkreten Idee des Geistes ist das insichseyende Subjekt, d. h. eben die Seele, zu der vollendeten Wahrheit der Zeit befreit.

In der Idee des Geistes wird der Zweck des ganzen

Prozesses, in welchem die Seele ihre Bestimmung durch Aufhebung ihres natürlichen Seyns und Bewußtseyns realisirt, erreicht, und der Geist ist selbst die Entelechie, zu welcher und für welche Alles ist.

Anmerkung zum ersten Abschnitt. Die Meinung, daß die Individuen wesentlich oder an sich gleich seyen, oder was man gutmüthiger Weise noch hinzufügen kann, daß Jeder von Natur gut seye, und daß nur durch die besondern Verhältnisse der Individuen jeder seinen eigenthümlichen Charakter erhalte, verkennt die Freiheit der geistigen Individuen in der erstern Hinsicht in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit, in der zweiten in ihrer besondern Bestimmung.

Zwar ist die wesentliche Freiheit des Menschen so zu sagen das Siegel seines himmlischen Ursprungs und der unzerstörbare Adel seines göttlichen Ebenbildes, ohne welchen eine Wiedergeburt zur Wahrheit des Geistes unmöglich wäre, aber von Natur ist der Mensch selbstsüchtig, und die Selbstsucht ist als der Eigenwille des Menschen das Prinzip der Versuchung, ohne welches diese keine Gewalt über den Menschen erhielte.

Wenn man nun sagt, Keiner seye der Versucher seiner selbst, sondern Jeder werde durch Andere versucht, so spricht man das Böse als Gesammtthat und Gesammtschuld der Menschheit aus, und der Einzelne verursacht die Sünde ebensosehr durch seinen eigenen Willen, wie er an der Gesammtschuld Theil nimmt.

Wenn man den Charakter des Einzelnen ganz nach seinem sittlichen Werthe beurtheilt, und die Sittlichkeit sich in dem praktischen Verhältnisse des Individuums zu der Welt erproben soll, so wird das Handeln, wenn es anders ein menschliches ist, durch das Wissen be-

stimmt werden, und die bestimmte Weise des Fühlens, des Anschauens und des Denkens, welche sich das Individuum im Verhältnisse zu sich selbst oder zu seiner Idee bildet, wird sich in dem Inhalte seines Bewußtseyns von der Welt reflektiren.

Ist nun dieses objektive Bewußtseyn durch ein seiner Idee entsprechendes Selbstbewußtseyn erleuchtet, und durch ein wahres Gottesbewußtseyn geheiligt, so wird das (praktische) Einwirken auf die Welt dem theoretisch wahren Verhältniß zu derselben entsprechen, und die anschauende Liebe wird dieselbe Wahrheit, durch welche sie die Welt theoretisch durch die Hervorbringung ihres Ideals und ihrer Idee überwindet, praktisch verwirklichen. Das wahre Wissen erweist sich mithin in dem praktischen Verhältniß des Individuums als das wahre oder sittliche Wollen, eine Einheit des Wissens und Thuns, die dann am meisten einleuchtet, wenn das Bewußtseyn als die freiste Selbstbestimmung, das Wissen als ein reflexives Wollen betrachtet wird.

Zwar ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit für das praktische Leben nicht zufällig, und nur Was wir geistig erlebt haben, erkennen wir im Geist und in der Wahrheit; — aber daß wahrhaft sittliche Menschen ihres Glaubens im Wissen und in einem durch ein (seinem substanziellen Gehalte nach) wahres Wissen beseelten Thun leben, beweisen so viele Gemüther, welche ihre Liebe und Einfalt zu Weisen macht, indem sie sich, wenn auch nicht in einem systematischen Wissen, so doch im unmittelbaren Prozesse des geistigen Lebens, der Wahrheit auf's Innigste bewußt werden. Wer so im Lichte der Liebe lebt, wird nie von den falschen Gedanken verblendet werden, welche unheiligen Affekten entsprechen. Jene innigen Gemüther leben im

Geiste eines Systems, dessen Idee, wenn sie erkannt wird, alle Räthsel der Welt löst, und dem sinnenden Geiste die tiefste Befriedigung gewährt.

Zu welchem Bewußtseyn Gottes und der Welt sich jener himmlische Glaube selbst ohne formelle Geistesbildung verklärt, beweist die Intuition der kontemplativen Mystiker.

Indem wir nun ein solches Bewußtseyn für das theoretisch wahre und ebendeßhalb praktisch sich bewährende erklären, welches die Welt weder nur passiv aufnimmt (indem solche nur vorstellende *) Individuen die willenlosesten Menschen sind), noch sich derselben affektvoll und in unreinen Affekten entsprechenden unwahren Vorstellungen bewußt wird, sondern die wahre Seelen- und Geistesthätigkeit für eine die Erscheinung versöhnende und idealisirende halten, kann es scheinen, als ob wir der Meinung seyen, Wer Alles ins Schöne sehe, und im Nebelscheine einer sogenannten ästhetisch religiösen Weltansicht die Thatsachen und Charaktere betrachte, ein solcher seye der Mann der Idee.

Wer uns aber auf solche Weise mißverstände, der würde weiter nichts beweisen, als daß er Alles eher als die Einheit der Momente, die hier in Betracht kommen, gedacht und begriffen habe.

Die religiöse und spekulative Ansicht von dem Verhältnisse des Einzelnen zur Welt hält die Objektivität weder für ein dem Ich widerstrebendes Nichtich, welches nur ist, um von dem Ich überwunden zu werden — und Dieß ist bekanntlich das praktische Verhältniß des

*) So weit es überhaupt möglich ist, sich Thatsachen und Charaktere vorzustellen, ohne sie zu fühlen oder dadurch affizirt zu werden und das Vorgestellte eigenthümlich anzuschauen und auf besondere Weise zu denken.

Fichte'schen Ichs *); — noch ist ihr die zeitliche Gegenwart die Verwirklichung der absoluten Vernunft.

Sondern die in bestimmter Zeit wirkliche Welt ist weder eine unvernünftige Wirklichkeit, sonst wäre die Vernunft machtlos, noch ist sie die ihrer Idee nur unangemessene Erscheinung, sonst wäre der geschichtliche Fortschritt kein qualitativer.

Vielmehr ist jede Zeit der Welt als Moment des geistigen Fortschrittes in negativer Hinsicht ein Andersseyn der Idee oder ihr Gegensatz (nicht nur ihr noch nicht Gewordenseyn, welches unbestimmte Nichtseyn durch die Negativität des Geistes zum Andersseyn wird) in positiver Hinsicht aber eine bestimmte Stufe ihrer Verwirklichung.

Da mithin die Gegenwart Moment der stufenweisen Hervorbringung des Geistes ist, so ist die sittliche Aufgabe des sich durch seine Welt entwickelnden und bildenden Individuums: an dem Prozeß, durch welchen das Negative überwunden und das durch die Negation des Negativen zu Verwirklichende Positive gesezt wird, theoretisch und praktisch Theil zu nehmen.

Nun versteht es sich von selbst, daß weder ein Optimismus, der Gutes und Böses für gleich nothwendig hält, noch eine von dem Bösen abstrahirende und Alles ins Schöne sehende ästhetisirende Weltansicht, die „Welt" überwindet, aber ebensowenig befriedigt ein Passimismus Gemüth und Verstand, nach welchem nicht das Gute das wesentlich oder wahrhaft (actu) Wirkliche, sondern das Böse ebenso wesentlich ist.

Sondern der subjektiven Freiheit des sich zu sich

*) Daß sich Fichte über diese in seiner Wissenschaftslehre enthaltene Ansicht später erhoben hat, ist bekannt.

selbst oder zu seiner Idee befreienden Individuums entspricht ein solches Verhältniß zu der Welt, in welchem es sich durch die im Fortschritte des Geistes zum konkreten Daseyn gewordene Idee bildet; eine Rezeptivität, welche die ergänzende Seite zu der Aktivität ist, durch welche das Individuum das Ideal, das es sich durch sein geistiges Leben gebildet hat, durch Ueberwindung der Erscheinung realisirt.

Den Kontrast der Erscheinung mit dem Ideal und der Idee zu fühlen und zu erkennen, und die innere durch Religion, Kunst und Wissenschaft aus der unendlichen Tiefe des Geistes herausgeborene Idealität zum organisirenden Prinzipe unseres geistigen Lebens zu erheben, sind die Momente, durch deren Verhältniß in einem durch die Negation des Gegensatzes vermittelten Wissen und Thun fortgeschritten wird. Weil aber kein Fortschritt ohne bestimmte Entwicklungs- und Ruhepunkte ist, in denen sich das wollende Subjekt der Verwirklichung seines Wesens bewußt wird, so vollendet sich die Zeit des fortschreitenden Individuums von Periode zu Periode zur Ewigkeit seiner Idee.

Dieses Ewigkeitsbewußtseyn ist die sittliche Freiheit des Individuums, weil es in demselben im Glauben oder Wissen die Widersprüche und Räthsel der Erscheinung entweder als wirklich überwunden und gelöst oder als Momente des Prozesses erblickt, durch welche sich der Geist die Einheit mit sich selbst vermittelt.

Wer die Momente der Erscheinung in der ewigen Einheit begreift, welche sich durch dieselbe vermittelt und bewährt, wird selbst das im Gegensatze der zeitlichen Erscheinung nur Wesentliche für das allein zu verwirklichende Wahre, und das übermächtig gewordene Negative für das seinem Begriffe und seiner Natur

nach Unwesentliche halten, welches nur wirklich wird, damit die Macht des sich durch seine Negation bewährenden Guten geoffenbart und erkannt werde *).

Wem in diesem Sinne die Ewigkeit zur Zeit, die Zeit zu Ewigkeit wird; — ein solcher wird weder in eine erkenntniß- und thatlose Befriedigung versinken, noch wird er den Weltlauf verewigen, oder die Erscheinung im Nebel subjektiver Phantasie erblicken, sondern er wird immer neue Räthsel erkennen, um sich zu immer neuer Klarheit zu erheben, und er wird sich

*) Wenn man von der Vortrefflichkeit des Praktischen im Gegensatze zu der Nichtigkeit des Theoretischen spricht, so sollte man billigerweise erwägen, daß es Ein und dasselbe wollende Ich ist, welches sich im Wissen und Thun bestimmt, und daß das Thun nicht weniger als das Wissen die Verwirklichung einer bestimmten Weltansicht vermittelt, wenn man sich derselben auch nur in concreto bewußt wird. Was man im Thun, welches ein sich realisirendes Wollen ist, wahrhaft will, ist die Darstellung des Inneren, der Wille des Thuns ist dasselbe Ich, welches sich im Wissen seiner selbst bewußt wird. Diese wesentliche Einheit des sich äußernden oder handelnden und des reflektirenden oder denkenden Willens bestimmt sich so sehr durch alle Verhältnisse des Individuums, daß ein lebendiges Wissen nur von Dem möglich ist, was man in der That will, und daß ein wahres, d. h. sittliches Wollen nur durch ein wahres, d. h. vernünftiges Fühlen oder Denken (der Mensch ist wesentlich vernünftig) möglich wird. Wie kann also Einer, der nur von Zeitlichem, d. h. Eitlem, Unwahrem, Verkehrtem weiß, das Ewige verwirklichen? Und wird nicht Der, welcher Andere wahrhaft und unendlich liebt, sich nur dadurch mit ihnen Eins fühlen (es gibt in der That und Wahrheit keinen andern Begriff der Liebe), daß er in ihrem empirischen Charakter ihre ewige Persönlichkeit glaubt (d. h. als eine künftig wirkliche anschaut). Und kann sich Der des Bösen und Unwahren mit jener göttlichen Trauer bewußt werden, durch welche es allein im Geiste der Liebe und Wahrheit überwunden wird, der nicht schon in der Gegenwart im Glauben (wenn auch nicht im Schauen) das Ewige als das Wesentliche erkennt, das durch die Zeit wirklich wird und wirklich werden soll!

immer neuer Widersprüche bewußt werden, um sich ihrer Einheit desto konkreter und vielseitiger bewußt zu werden.

So werden wir uns des an sich oder seinem Begriffe und seiner Bestimmung nach Ewigen nur in einem die erscheinende Welt, und ein ebenso eitles Wissen überwindenden Thun und Erkennen bewußt, und in dem Prozesse dieser Thätigkeit wird das Wesentliche durch uns und für uns ein Wirkliches. Diese durch Ueberwindung der Zeit bewährte Wirklichkeit ist die nicht nur substanzielle, sondern aktuelle Ewigkeit des Geistes.

Anmerkung zum zweiten Abschnitte. Sofern wir den Tod als eine Scheidung der Seele von dem Körper und als ihre Befreiung zu sich selbst oder ihre Rückkehr in ihr Wesen betrachten, setzen wir die Unsterblichkeit oder Ewigkeit des Geistes nicht als ein Problem voraus, welches zu beweisen oder zu widerlegen seye. Sondern das Sterben ist uns, in Platos Sinne, ein Akt, durch welchen die Seele in das durch das natürliche Seyn und Bewußtseyn vermittelte unendliche, d. h. unvergängliche Wesen ihrer selbst zurückkehrt, um in einem übersinnlichen Fühlen und Wissen in sich und bei sich zu seyn *). Indem wir bestimmter mit dem Apo-

*) *Κινδυνεύουσι ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι — ἆρα μὴ ἄλλο τι (ἡγούμεθα τὸν θάνατον εἶναι) ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν· καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ' αὑτὴν εἶναι· ἆρα μή ἄλλοτι ὁ θάνατος ἢ τοῦτο.*

stel Paulus sagen, daß mit dem Sterben des äußeren, sinnlichen Menschen der innere geistige Mensch geboren wird, ist uns der Tod die durch die Lösung von dem Körper möglich gemachte vollendete Rückkehr der Seele in das Seyn, zu welchem sie in ihrem zeitlichen Fortschreiten, durch das Verhältniß zu ihrem Körper wiedergeboren wurde.

Werden endlich die Bestimmungen der Zeit, d. h. der negativen sich selbst aufhebenden Einheit, als die Momente derselben Persönlichkeit betrachtet *), welche durch ihr subjektives Wollen von Stufe zu Stufe die positive sich selbst bewährende Einheit ihrer Momente wird, dann ist die Ewigkeit die Wahrheit des sich selbst wissenden Geistes, und der Tod ist die Rückkehr der Seele in die durch die Momente der Zeit vermittelte Totalität ihres Wesens.

Die Ewigkeit ist mithin das Resultat des Prozesses, durch welchen der Geist in seinem zeitlichen Fortschritte die Idee seiner selbst hervorbringt, und jeder Moment, in welchem der Wille durch sein Fortschreiten die Zeit überwindet und im Wissen oder Thun das wahrhaft Seyende hervorbringt oder realisirt, ist ein ewiger.

Aber die vollendete Rückkehr in die Totalität seines Wesens vermittelt sich der Geist durch den ganzen Verlauf seiner zeitlichen Verwirklichung, und darum befreit er sich erst durch den Tod von der Zeit zu der Ewigkeit seiner Idee, in welcher er in Einem Bewußtseyn Alles ist, Was er durch die Zeit successiv geworden ist.

---

*) Man erinnere sich, in welchem Sinne wir im ersten §. der Psychologie den Begriff des subjektiven Geistes und den Prozeß, durch den er sich successiv hervorbringt, durch das Verhältniß seiner Momente oder Prinzipien bestimmten, welche in diesem Prozesse die Bestimmungen seiner Zeit werden!

Da sonach die Ewigkeit das Ziel oder der Schluß des Prozesses ist, durch welchen sich die Seele successiv, d. h. zeitlich, zu sich selbst befreit, so haben wir uns die Idee der Ewigkeit durch die Erkenntniß der Zeit, durch welche sie vermittelt, oder deren Wahrheit sie ist, zu bestimmen.

Diese Vollendung der Zeit bestimmt sich dahin, daß das Wesen der Seele ein nicht mehr nur vorausgesetztes, sondern durch die Momente ihrer successiven Hervorbringung vermitteltes, ihr natürliches Seyn ein subjektivirtes und in dieser Bestimmung ihre zweite wahre Natur; und ihr Bewußtseyn von der Welt ein ihrem Wesen entsprechendes objektives Wissen ist. In dieser wahren, nicht mehr übergehenden Einheit seiner Idee ist der Geist ewig durch sich und für sich, Was er im Fortschritte seiner Befreiuung zu sich selbst werden konnte und geworden ist. Die Ewigkeit des Geistes ist mithin die aktuelle durch sein Wollen und in seinem Wissen wirkliche Wahrheit seiner Idee. Durch die Befreiung des Geistes zu sich selbst oder zu der Ewigkeit seiner Idee, wird das seiner Bestimmung nach vergangene durch sein Wirklichwerden aber den zeitlichen Fortschritt vermittelnde natürliche Moment zu einem aufgehobenen, die subjektive Gegenwart (das ideelle Insichseyn) des aktiven Prinzips aber wird zur absoluten Wirklichkeit und das nur vorausgesetzte überzeitliche Wesen wird zu der immanenten Substanz, in welche der nicht mehr zukünftige, sondern durch das aktive Verhältniß zur Objektivität verwirklichte Geist zurückkehrt, um ewig durch sich und für sich zu seyn, Was er an sich ist.

Es ist nun noch übrig, diese Ansicht kritisch zu rechtfertigen.

Wenn die Seele unsterblich ist, so wird sich ihre Ewigkeit durch ihr Verhältniß zu sich selbst, zu der Welt und zu der Gottheit bewähren.

Die menschliche Seele ist an sich oder ihrem Wesen nach unendlich, wenn sie nicht nur Entwicklungspunkt des Universums, oder nicht nur Durchgangsmoment des universellen Willens, sondern die in sich reflektirte Einheit des Ganzen ist. Daß die Persönlichkeit nicht nur Individuum und ebendeßwegen nicht nur Naturwesen, sondern übernatürlicher oder naturfreier Geist ist, wurde in der rationalen Kosmologie erwiesen.

Die Seele ist aber nicht nur Substanz, sondern ebensosehr Subjekt, d. h. sie ist nur, indem sie sich selbst bestimmt. Sie bestimmt sich aber nicht unmittelbar, sondern sie vermittelt sich ihre immanente Selbstbestimmung (im Fühlen, Schauen und Denken) durch ihr Verhältniß zu ihrem Körper.

Nun unterscheidet man mit Recht zwischen dem werkzeuglichen Mitwirken des Körpers und dem selbstthätigen Wirken der Seele. Die Einheit des Selbstbewußtseyns sezt ein kausales Prinzip voraus, welches sich in jedem seiner Akte in der Einheit mit sich selbst bestimmt, aber diese geistige Selbstbestimmung kann durch physische Organe und Prozesse nur vermittelt, nicht aber hervorgebracht werden. Wenn man aber die geistigen Thätigkeiten zwar nicht durch physische Prozesse verursacht, aber an dieselben gebunden denkt, so verkennt man die freie Selbstbestimmung der Seele, vermöge welcher sie die Bestimmungen des Leibes zur Bestimmtheit ihrer selbst macht, nnd daher nicht auf ihren Körper bezogen ist, sondern sich in der Beziehung auf ihr Organ nur auf sich selbst bezieht, und als konkrete Totalität die Einheit ihrer selbst und ihres Körpers ist.

Wenn die Seele nur Seele ihres Körpers wäre, und nicht vielmehr durch ihr aktives freies Verhältniß zu ihrem Körper die Seele eines Geistes würde, welcher die seiner selbst mächtige und sich wissende Idealität des Seyns ist, so wäre sie von ihrer Sinnlichkeit nicht frei, eine Freiheit, welche man nur leugnen kann, indem man die Spontaneität des Fühlens, Schauens und Denkens mit den entschiedenen Sensualisten leugnet.

Wenn man einerseits nur von einer „natürlichen Seele," andererseits nur von einem Geiste wissen will, welcher keiner Natur mehr bedarf, sondern in seiner abstrakten Naturfreiheit naturlos ist, so betrachtet man die ihre Natur nur beseelende, mit ihr identische Seele als die subjektive Voraussetzung eines Geistes, der im reinen Denken durchaus unsinnlich ist. Indem man aber einerseits das übernatürliche Wesen der Seele und ihre subjektive Idealität verkennt, hält man sie nicht nur nicht an sich für unsterblich, sondern man verkennt ihre Bestimmung, sich selbst, d. h. ihr Wesen, durch das aktive Verhältniß zu ihrem Körper zum Geiste zu verwirklichen. Diese Bestimmung realisirt aber die Seele nur, indem sie sich in der Beziehung auf ihren Körper mit sich selbst vermittelt und sich eine zweite höhere Natur bildet, welche durch ihr Wollen idealisirt und verewigt wird. Diese zweite Natur wird nicht zu einem Gewordenseyn, weil sie die Realität des Willens selbst ist, welcher sie nur hat, indem er sich durch sie bestimmt.

Nur wenn der Geist weder naturlos noch nur Moment des Gegensatzes (des Körpers), noch bloße Einheit oder Idealität des Körpers ist, sondern durch die subjektive Verwirklichung seines Wesens die konkrete Einheit seiner selbst (seiner Subjektivität) und seiner Objektivirung (seines Körpers) wird, abstrahirt er weder von

der Natur (die er außer sich und gegen sich hätte), noch ist er nothwendig auf den Körper bezogen, sondern er ist naturfrei, d. h. er macht die Natur zum Moment oder zur Bestimmtheit seiner selbst, um sie in seine Innerlichkeit zurückzunehmen oder zu subjektiviren.

Der Spiritualismus kann sich nur bewähren, wenn er den Materialismus zum Momente seiner selbst macht*), und der Körper wird von der Seele selbst zum Verwirklichungsmittel einer nicht durch ihr unmittelbares wesentliches, sondern durch ihr subjektives Wollen organisirten Natur herabgesezt, welche ihre immanente Organisation und nur durch ihr Wollen wirklich ist. Während dieser mit Recht sogenannte Körper die universelle Aktualität der Seele suspendirt, indem sie sich in ihrem Zeitleben nicht in ihrer Totalität erfaßt, ist die Sinnlichkeit, zu welcher sie in ihrer Verwirklichung wieder geboren wird, die Organisation ihres Willens, welcher mit dieser nur in seinem Wollen wirklichen Natur Eins und ihre Idealität ist.

Um das aktive Verhältniß der Seele zu ihrem Körper, durch welches sie sich zum Geist objektivirt, konkreter zu begreifen, beleuchten wir Hegels Ansicht von diesem Verhältnisse. Wenn er es gleich nur mit Rücksicht auf die empfindende Seele betrachtet, so sagt er doch, „die Verleiblichung der im Geiste entsprungenen ihm angehörigen Bestimmtheit führe sich nach dem besondern Inhalte der geistigen Bestimmung in einem besondern Systeme oder Organe des Leibes aus. Wie ferner eine zuerst leibliche Bestimmung dadurch, daß sie im Fürsichseyn der Seele innerlich gemacht

*) In welcher Bestimmtheit das Natürliche ein aufgehobenes, idealisirtes und darum keine Materie ist.

werde, empfunden werde, so werde umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichseyn, das ist, wie es weiter in sich vertieft Ich des Bewußtseyns und freier Geist ist, Angehörige, um empfunden zu werden, verleiblicht.“ Hegel denkt bei dieser Erklärung insbesondere an Affekte. Wenn er aber fortfährt, „es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Muth in der Brust, dem Blute, im irritabeln Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Centrum des sensibeln Systems, empfunden wird,“ so versteht es sich von selbst, daß über die Empfindung hinausgegangen wird, indem zu den „im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmungen“ wesentlich die Gedanken gehören, welche nicht sowohl, um empfunden, als vielmehr um ausgedrückt oder innerlich gesprochen zu werden, verleiblicht oder durch die centrale Thätigkeit des sensibeln Systems vermittelt werden.

Werden nun also Gedanken, welche dem Geiste ursprünglich angehören, nur dadurch zu Worten, daß ihr Ausdruck durch die Thätigkeit des Gehirns vermittelt wird, so folgt einestheils, daß wir formell nicht ohne Worte denken, da wir aber nicht selten ein entsprechendes Wort für den Gedanken suchen und unter verschiedenen Worten den unserem Gedanken entsprechenderen Ausdruck wählen, so folgt auf der andern Seite, daß wir nicht nur in Worten denken, sondern daß die Sprache eine nur symbolische Bedeutung hat.

Wenn nun „die Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten“ in ihrer Verleiblichung, d. h. dadurch, daß sie zu Bestimmungen der körperlichen Organe werden, nicht ihre einzige Realität haben, so wird die Seele diese „im Geiste entsprungenen ihm an-

gehörigen Bestimmtheiten“ nur dadurch zu seinem Eigenthum, zu seiner inneren Welt, deren freier Geist er ist, erheben, daß sie sich in der Vermittlung mit ihrem Körper mit sich selbst vermittelt, und sie mithin ebenso subjektivirt, wie sie im Empfinden und Wahrnehmen objektive Bestimmungen der Sinne innerlich oder zu Bestimmtheiten ihrer selbst macht. So organisirt sich die Seele ihre innere Sinnlichkeit im Verhältniß zu ihrem Körper, indem sie nicht nur in Beziehung zu der wahrgenommenen Außenwelt in sich reflektirtes Subjekt ihrer Wahrnehmungen wird, sondern auch ihre subjektiven Bestimmungen nur zu dem Zwecke ihrem Körper „einbildet,“ um sie als objektivirte in ihre Subjektivität zurückzunehmen, um sich durch dieses aktive Verhältniß zu ihren körperlichen Systemen und Organen selbst natürlich zu bestimmen.

Wenn man die Seele oder den Geist nur in der Beziehung zu seinem Leibe denken kann, so daß er in seiner Selbstbestimmung an die körperlichen Organe gebunden ist und die geistigen Thätigkeiten nur durch physische Funktionen zu Stande kommen, so ist die Freiheit unbegreiflich, durch welche das Individuum in sich reflektirtes Subjekt einer ideellen Welt ist.

Uebrigens haben wir keine besonderen Beweise für die Unsterblichkeit zu suchen, da alle Bestimmungen, die wir von dem Geiste im Verhältniß zu der Natur und zu sich selbst gegeben haben und geben werden, nichts Anderes beweisen als seine Wahrheit, d. h. seine Ewigkeit.

Die Ewigkeit des Geistes — und der Geist ist nur persönlich wirklich — die Ewigkeit des Geistes ist die Unendlichkeit seines Wesens, die Energie seines Willens und die Wahrheit seines Wissens; und alle Bestimmungen des Geistes: daß er nur im Wollen ist, Was er

ist, daß er sich im Verhältnisse zu Anderem nur mit sich selbst vermittelt, und daß er durch die Aktivität seines Willens nicht entäußert wird, sondern durch sein aktuelles Wollen in sich zurückkehrt, und die Idee seiner selbst hervorbringt — alle diese Bestimmungen beweisen nur die Unendlichkeit der Persönlichkeit, welche, statt nur Moment oder Durchgangspunkt des Ganzen zu seyn, die sich in jedem Verhältnisse bewährende, an und für sich seyende Einheit des Ganzen ist.

Endlich ist, was seiner Natur nach nur Moment oder nur Durchgangspunkt des Ganzen ist, und die Individuen gehen mithin in dem Konflikte mit der Natur nur an ihrem innern Schicksale zu Grunde.

Aber Persönlichkeiten, welche nicht nur Individuen, sondern in sich reflektirte Einheiten des Allgemeinen, des Besonderen und des Eigenthümlichen sind, sind in sich geschlossene subjektive Totalitäten *), durch deren Wesen die Natur des Ganzen zum Organismus eines übernatürlichen Geistes aufgehoben wird, und welche sich im Verhältnisse zu ihrem unmittelbaren und darum vergänglichen Seyn eine zweite Natur hervorbringen, welche durch die Aktivität des Willens, dessen Natur sie ist, verewigt wird.

So unbegreiflich es einem sinnlichen Vorstellen vorkommen mag, daß der menschliche Organismus nur darum der Schluß der Natur ist, weil der Wille, dessen Schöpfung sie ist, durch die Vermittlung derselben in die Totalität seines Begriffs zurückkehrt, und daß mithin die Natur des Menschen die Vollendung und Wahr-

*) Daher ist der Begriff der Persönlichkeit nur durch die Form des Vernunftschlusses, nicht aber auf dem Standpunkte des Endlichen durch das bloße Urtheil zu begreifen.

heit des Begriffs ist, zu dessen Hervorbringung der schaffende Wille durch die Momente und Stufen der Natur hindurchschreitet, so unbegreiflich dieß Alles einem die Realität des Seyns nach seiner Quantität (seiner räumlichen Ausdehnung) schätzenden Vorstellen ist, so sehr folgt es aus dem Begriffe des Geistes, daß die Natur, durch die er sich unmittelbar bestimmt, nur darum in die Natur des Alls zurücksinkt, um die lezte Ausgeburt der Natur, durch welche er sich zeitlich oder successiv zu sich selbst befreite, möglich zu machen. Statt daß der Geist, der die Natur des Alls zu denken und zu erforschen vermag und sich durch fortschreitende Wissenschaft — scientia est potentia — immer mehr zu ihr als zu seinem äußern Leib verhält, statt daß der Geist, der sich in sich selbst erfaßt und mithin persönlich wirklich ist, in das natürliche Seyn zurücksinkt, ist er vielmehr selbst die Wahrheit, zu welcher und für welche die Natur geschaffen ist.

Die Frage entstünde mithin, warum das natürliche Seyn des Menschen, welches nicht ein Theil des Universums, sondern die in die unendliche Subjektivität zurückgenommene Natur des Ganzen ist, warum dieses koncentrirte Seyn sich im Konflikte mit dem großen Ganzen nicht bewähre und sich im Verhältniß zu demselben nicht zu seiner eigenen Objektivität verhalte, durch welche es sich mit sich selbst zusammenschließe?

Diese Frage ist nur psychologisch zu lösen, indem wir erinnern, daß die Seele durch ein, durch das natürliche Wollen ihres Wesens hervorgebrachtes *), aber eben deßhalb nicht frei verursachtes Schicksal ihr unmittelbares Seyn hat, und daß es die Energie des subjektiven Willens

*) Vergl. Seite 189.

selbst ist, der sich im Verhältniß zu seinem unmittelbaren Seyn zu sich selbst befreit, wodurch dieses mehr und mehr stirbt.

Denn je selbstthätiger die Seele sich ihre innere Natur durch das Verhältniß zu ihrem unmittelbaren Seyn vermittelt und hervorbringt, und je reeller ihre ideelle Welt wird, desto mehr kehrt sie in sich selbst zurück, und desto mehr geht der Leib, der nur durch die Seele sein Leben hat, seinem Tode zu.

Das Unsterblichwerden ist mithin wahrhaft ein sich zu sich selbst Befreien, und der Geist wird nur dadurch actu unendlich, daß er sich durch Aufhebung seines natürlichen Seyns in der Totalität seines Wesens hervorbringt und erfaßt.

Nicht Was wir von Natur sind, sondern Was wir durch unsern Willen werden, sind wir wahrhaft und ewig, und der Geist ist um so freier, je größer die Energie ist, mit welcher er sich zu Dem macht, Was er werden will und kann. Nur der zu einem neuen Leben wiedergeborne Geist kehrt in die Unendlichkeit seines wahren Wesens zurück; und in seiner ideellen Wirklichkeit ist er ewig durch sich und für sich, Was er an sich ist.

Daß das Insichseyn der Seele nicht nur körperlich vermittelt ist, sondern daß sich die Seele im Verhältniß zu ihrem Körper mit sich selbst vermittelt, und sich ihre ideelle Natur hervorbringt, bestätigen (um Nichts von einem Fortwähren der Thätigkeit der Seele im Leibe bei schwer verletztem und fast zerstörtem Gehirne, wovon der verehrte Schubert §. 25, S. 370 seiner Geschichte der Seele die merkwürdigsten Beispiele erwähnt, zu sagen) die Thatsachen, nach welchen Geisteskranke, z. B. Verrückte und Wahnsinnige sich kurz vor ihrem

Tode zu einer geistigen Klarheit erheben, welche nur durch eine Befreiung der Seele zu sich selbst zu begreifen ist, die über die Zerstörung und den Tod des Körpers in eine ideelle Welt erhebt. Nun könnte man freilich sagen, die ideelle Thätigkeit koncentrire sich in diesem Zustande in dem sogenannten Ganglienſystem, wie in dem Hellsehen der magnetischen Somnambülen. Aber daß das sogenannte Hellsehen nur durch das Ganglienſystem vermittelt und an dasselbe gebunden ist, und daß sich die Seele nicht vielmehr in der Ekstase frei zu sich selbst verhalte, wenn sie gleich noch nicht alle Beziehung auf ihren Körper aufgegeben hat, gegen diese Annahme spricht die Thatsache, daß die Somnambülen ihr Ganglienſystem sehen, was doch nicht möglich wäre, wenn sie nur durch die Vermittlung dieses Organs hellsehend würden; und ebensowenig wird es nach jener Annahme begreiflich, warum sich die Somnambülen in der Ekstase, in welcher nach der allgemeinen Annahme die Gehirnthätigkeit ruht, während sich die ideelle Thätigkeit im Ganglienſystem koncentrirt, an das gewöhnlich wache Leben deutlicher und umfassender erinnern, da diese Erinnerung, wenn sie körperlich vermittelt seyn soll, eine Reproduktion derselben Gehirnthätigkeit *) erfordert, durch welche die Vorstellungen u. s. w. hervorgebracht wurden. Außer diesem sind die Somnambülen, nicht etwa durch ein reflektirtes Wissen, sondern durch Erfahrung aufs Innigste von der Unabhängigkeit der Psyche von dem Körper überzeugt **).

*) Eine Reproduktion, welche das Erwachen in dem gewöhnlichen Zustand zur Folge hat, in welchen ebendeßhalb keine Erinnerung des magnetischen fällt, weil dieser auf keine Weise durch die Gehirnthätigkeit vermittelt ist.

**) Baader führt im zweiten Bande seiner philosoph. Schriften S. 17 die Aussage einer Somnambüle an, welche bestimm-

„Die Ekstasis," sagt ein tiefdenkender Kenner *), „unterscheidet sich nur darin vom Tode, daß die Suspension der besondern Weise des Zusammenseyns (die Aufhebung des besondern Verhältnisses) der drei Prinzipien (von Leib, Seele und Geist **), wie dieselbe (dasselbe) im irdischen Leben Statt hat, nicht bleibend ist. Wie z. B. die größte Exaltation des Geistes oder der Seele im magnetischen Zustande in der Regel auch nicht die geringste Spur im nicht magnetischen Zustande zurückläßt. Bedenkt man nun, daß diese Zustände mehr oder weniger Antizipationen des Todes sind, so begreift man auch leicht jenen unheimlichen Eindruck, den ihre Erscheinung auf den irdisch gesunden gediegenen Menschen von sogenanntem gesundem Verstande machen muß ***), so wie man den Unwillen und die Abgeneigtheit, dieselbe ins Auge zu fassen, und den allezeit bereiten Unglauben begreift, welcher, so lange er nur kann, sich Aug und

---

sagte: daß die Psyche in der Krise von ihren Banden in der Region des Sonnengeflechts mehr befreit, und die Hellsehende ebendarum mehr Geist seye, als im gewöhnlich wachen Zustande.

*) Derselbe S. 318 des ersten Bandes seiner gesammelten Schriften.

**) Es wird nach unserer Exposition der besondern Weisen dieses Verhältnisses S. 175, 176, 177 und 178, und S. 239 wohl kaum der Erinnerung bedürfen, daß unter jenen drei Prinzipien nicht drei Dinge, Substanzen oder Subjekte zu denken seyen, sondern daß es wesentlich Ein und dasselbe Ich ist, welches sich in seine Körperlichkeit vereinzelt, aus dieser Vereinzelung seiner Gliederung in sich zurückkehrt, sie zum Verwirklichungsmittel oder Organ seiner Besonderheit macht, und als dieses besondere Subjekt oder als diese sich durch ihre Körperlichkeit bestimmende Seele für sich wird, Was es an sich ist, oder sein Wesen zur konkreten Allgemeinheit des Geistes verwirklicht.

***) „Denn von jenen, welche über diese Ereignisse nicht nur nicht belehrt, sondern durch eine einfältige (unwissenschaftliche) Aufklärung einer solchen Belehrung unfähig sind, ist hier die Rede nicht."

Ohr dagegen verstopft. Denn in der That drohen derlei Erscheinungen und Ereignisse ihm ebenso sein Koncept zu verrücken, als der irdische Tod ihm sein Koncept verrückt, welcher darum auch keineswegs ein dem Menschen so begreifliches und natürliches Ereigniß ist, als man sich und Andern weiß machen will. Aus diesem Standpunkt kann es uns also auch wenig befremden, noch stören, wenn zu allen Zeiten und unter allen Völkern derlei Verzückte oder Seher mit den Wahnsinnigen (Träumenden, Trunkenen) in Eine Reihe gestellt worden sind, wie denn selbst Paulus (so auch Plato) von einer göttlichen Thorheit spricht, die doch weiser als eine ungöttliche Weisheit seye."

Es ist erfreulich, daß die Spekulation jene Zeichen eines ungewöhnlich exaltirten Seelenlebens weder ignorirt, noch verstandlos gläubig anstaunt, oder gar über Vernunft und Offenbarung oder lezterer gleich sezt, sondern sie als das, Was sie thatsächlich sind, als Anticipationen der völligen Scheidung der Seele von dem Körper erklärt *), wodurch eine Aussicht in jenes reine Seelenleben, in welches wir nach dem Tode uns erheben, eröffnet wird, die Jedem willkommen seyn muß, der sich seinen Glauben an das Jenseits durch die Erscheinungen der Gegenwart zu vermitteln sucht und sich nicht mit einem subjektiven eiteln Wissen begnügt.

Daß übrigens das Leben nach dem Tode ein anderes seyn wird, als jene momentanen Ekstasen während des Zeitlebens sind, folgt schon daraus, weil der natürliche Tod eine Krisis ist, durch welche sich die Seele erst

*) Daß diese immerhin krankhafte Ekstasen als abnorme Zustände der nicht einseitig psychischen, sondern wahrhaft geistigen Befreiung im religiösen Glauben und Wissen nicht vorzuziehen sind, versteht sich von selbst.

nach der Vollendung ihrer zeitlichen Entwicklung und Bildung zu sich selbst befreit.

Wenn aber die durch das Verhältniß der Seele zu dem Körper vermittelte Entwicklung aufhört, und mithin nicht mehr fortgeschritten, und nichts Neues produzirt wird, so wird das, mit dem Erlöschen des durch die Sinne vermittelten Bewußtseyns, erwachende geistige Schauen ein universelles Wissen und die ideelle Reproduktion des Inhalts seyn, welcher im Verlaufe der zeitlichen Entwicklung hervorgebracht wurde. Nicht die Seele vergißt das Vergangene, sondern der Körper ist das Organ, im Verhältniß zu welchem sich die Seele nur successiv ihrer Welt bewußt wird, und sich derselben nur unvollkommen erinnert. Wenn aber die Psyche in sich selbst und in dem durch ihre zeitliche, d. h. successive Entwicklung erworbenen Reichthum ihres Innern lebt und webt, und wenn sie sich in der Totalität ihrer Momente aktualisirt und erfaßt, so wird ihr durch diese Er-innerung, durch diese Reflexion ihrer selbst in ihr Wesen ihre ganze Vergangenheit zur Gegenwart. Diese alle Momente und Verhältnisse des Lebens ordnende und verklärende Er-innerung wird sich zu dem zeitlichen Bewußtseyn wie die innigste ideellste Poesie zur Prosa verhalten. Der Inhalt des zeitlichen und des ewigen Bewußtseyns wird derselbe seyn, aber die sich durch den zeitlichen Fortschritt aufhebenden unwahren Verhältnisse werden durch die Aufhebung Dessen, was nur ist, nicht aber seyn soll, zu wahren Verhältnissen verewigt werden, so daß die Ewigkeit selbst nichts Anderes ist als diese Wahrheit der Zeit.

Es versteht sich von selbst, daß, Wer durch sein Zeitleben weder im Glauben noch Wissen noch in einem durch dieses Ewigkeitsbewußtseyn bestimmten Thun sich

zu sich selbst oder zu seinem wahren Wesen befreit hat, nach dem Tode nicht werden wird, Was er weder werden wollte noch geworden ist. Wer seelenlos gelebt hat, wird mit eben dem Rechte den niedern Affekten und den engen Kreisen seines verkehrten Wollens anheim fallen, mit welchem Diejenigen, welche durch das zeitliche Fortschreiten von Stufe zu Stufe die Realität des wahren, d. h. ewigen Glaubens und Wissen errungen haben, in die Einheit ihrer Idee zurückkehren, in welcher sie von Gott ewig geschaffen, ewig geliebt und ewig erkannt werden.

Die Unseligkeit wird eben das Bewußtseyn der Befangenheit in die subjektive Willensrichtung seyn, so daß nur „der eigene Wille es ist, welcher brennt," und die Qual Derer, die sich selbst verdammt haben, wird das tantalische Streben seyn, über den Moment, in welchen sie befangen sind, hinauszuschreiten, und sich zur Wahrheit des Ganzen zu erheben. Solche Geister sind weder zeitfrei, d. h. ewig, indem das ewige Bewußtseyn die Vollendung der Zeit ist, noch schreiten sie successiv, d. h. zeitlich fort, sondern ihr Fortschreiten wird (gleich dem Thun des Sisyphus) zum Rückfall in ihre Subjektivität, weil ihr Eigenwille weder die innere Wahrheit ihres göttlich geschaffenen Wesens verwirklicht, noch sich im Verhältnisse zu dem Systeme der göttlichen Schöpfung bewährt. Man kann daher weder von einer unendlichen Zeit *), noch viel weniger von einer Ewigkeit der Verdammniß sprechen, sondern die Frage ist

*) Eine unendliche Zeit ist überhaupt ein Widerspruch, der sich selbst aufhebt, weil die Zeit zwar das Anderswerden des an sich oder wesentlich Ewigen ist, aber sich, weil sich der Gegensatz nicht zu bewähren vermag, von Stufe zu Stufe selbst aufhebt und zu aktueller Ewigkeit vollendet.

vielmehr, ob jenes nicht über die Zeit Erhoben- sondern ihrem Fortschritte Entsunkenseyn fixirt werden könne, und diese Frage muß verneint werden, weil der Geist an sich unendlich ist, und darum jeden Gegensatz actu aufhebt, um in die Totalität seiner ewigen Idee zurückzukehren, und weil alles Unwahre, Unvollendete und Verkehrte nur im Verhältniß zu der Wahrheit ist, dessen Verkehrung es ist, so daß man nicht ungewiß bleiben kann, Was sich durch Ueberwindung seines Gegensatzes verwirklicht. Schon Dieß, daß der Wille es ist, welcher sich in ein solches Seyn einführt, und daß aller Widerspruch nur an der Einheit, alle Unfreiheit nur an der substanziellen Freiheit gefühlt wird, beweist die Erlösbarkeit jeder Persönlichkeit, welcher das dem verkehrten Willen entgegenwirkende Streben nach Versöhnung entspricht. Daß übrigens die Unseligkeit um so größer werden kann, je größer die Seligkeit ist, deren die Seele fähig ist, folgt daraus, weil die Einheit um so inniger ist, je größer der Widerspruch ist, der, wenn auch nicht wirklich geworden ist, so doch wirklich werden konnte.

Im Verhältniß zu der allgemeinen Weltentwicklung, deren Vermittlungspunkte die Einzelnen sind, wird jede Persönlichkeit in den Ort befreit, welcher ihr im Systeme der göttlichen Weltschöpfung gebührt. Die Zeit dieser Erlösung ließe sich nur nach den Momenten der successiven, d. h. zeitlichen Weltentwicklung bestimmen, und so wäre diese Befreiung das Theilhaftwerden des Individuums an dem Prozesse und der Ordnung des von Gott gewollten und gewußten Systems der Welt.

Die Frage nach dem räumlichen Orte der Seele nach dem Tode ist dieselbe, wie die Frage nach dem Sitze derselben in ihrem Körper. Wenn schon das Fernsehen

der Somnambülen die Idealität, d. h. das Aufgehobenwerden des räumlichen und materiellen Außereinanderseyns beweist, indem die in der Ekstase zu sich befreite Seele als gegenwärtig schaut, Was sie wissen will (während sie „die Reihe von Vermittlungen nicht durchläuft," welcher das sinnliche Bewußtseyn bedarf, und sich mithin in dem Wesen des Zusammenhangs befindet") *), so ist der nach dem Tode in die Wahrheit seiner Idee zurückgekehrte Geist in einem noch viel höhern, in einem unendlichen Sinne von der Welt frei **).

*) Worte Hegels in der Encyklopädie §. 406, S. 421.

**) Zwar ist die von ihrem Körper geschiedene Seele in ihrer Besonderheit noch nicht zu der konkreten (durch die Objektivität vermittelten) Totalität oder Allgemeinheit des Geistes vollendet, daß aber selbst die zu einem einseitig subjektiven, d. h. rein psychischen (nicht physisch durch die Sinne vermittelten) Bewußtseyn erwachte Psyche das Licht ihres Selbstbewußtseyns dem in der innern substanziellen Totalität ihres Wesens aufbewahrten Systeme des Ganzen zuwendet, davon führt Baader S. 21, II. Bds. seiner philosoph. Schriften eine ihm von Herrn Professor von Eschenmeyer im Jahr 1818 mitgetheilte Thatsache an, welche für die wahre Bestimmung der insichseyenden Seele von unendlicher Wichtigkeit ist. Eine Somnambüle sagte zu dem leztern: „Ich sehe die ganze Geschichte der Menschheit wie ein Gemälde vor mir. Es sind darin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf das Pünktlichste geordnet und zusammengedrängt. Indem sie mich befragen, geschieht es, daß Sie ein in den Hintergrund gehöriges Bild gleichsam in den Vordergrund rücken, und mir vor's Gesicht bringen, und meine Antwort kann nicht wohl anders, als unverständlich und unbefriedigend ausfallen, denn da Sie das Ganze nicht übersehen, so wissen Sie auch nicht, wie das mir vorgerückte Bild zum Ganzen paßt, und wie es durch das Vorhergegangene veranlaßt worden ist. Wenn es Gottes Wille ist, und Sie mich machen lassen, so gebe ich Ihnen nach und nach Kunde von dem ganzen Gemälde, und dann wird Ihnen Alles ver-

Daß der Geist in einem bestimmten Verhältnisse zu der zeitlich und räumlich erscheinenden Welt stehe, beweist er durch seine individuelle Entwicklung. Wie schon in diesem Leben die Zeit und der Ort des Ganzen, in welchem das Individuum lebt, nicht gleichgültig ist, so wird selbst der zu der Totalität seiner Idee befreite Geist das System des Ganzen nur in der Bestimmtheit erkennen, und integrirendes Glied desselben seyn, in welcher er im Fortschritte seiner Entwicklung an dem Reiche des Geistes Theil genommen hat. Denn wenn nicht dasselbe konkrete Selbstbewußtseyn, und dieselbe Welt, im Verhältniß zu welcher sich das Individuum sein Bewußtseyn gebildet hat, nach der Aufhebung von Raum und Zeit verewigt wird, so ist die Ewigkeit ein leeres, nicht durch die Zeiten und die Orte des Dießseits vermitteltes Jenseits, welches nur in dieser konkreten Bestimmtheit die Wahrheit der Welt ist, in welche sie durch ihre eigene Krisis übergeht.

Aufgehoben ist aber für das Individuum die Zeitlichkeit und Oertlichkeit nur dadurch, daß es an dem Prozesse Theil nimmt, in welchem das System der Welt durch den Fortschritt des Geistes hervorgebracht wird, und daher kommt es, daß Individuen, welche sich nicht von bestimmten Zeiten und Orten des Weltlaufs befreit

---

ständlich. Das Gemälde, das ich sehe, ist von der Länge meines Arms: aber ich hoffe zu Gott, daß es in der Folge nicht größer als meine Hand seyn werde, dann sehe ich Alles noch deutlicher.“ —

In diesem leztern Umstande erweist sich auf eine auffallende Weise die Wahrheit des maximum in minimo, dessen Begriff ist, daß die ächte Verdeutlichung oder Entwicklung eine Koncentration ist, während im sinnlichen Wahrnehmen die Intensität (oder Schärfe) mit der Extensität (dem Umfange) und diese mit jener abnimmt.

der Somnambülen die Idealität, d. h. das Aufgehobenwerden des räumlichen und materiellen Außereinanderseyns beweist, indem die in der Ekstase zu sich befreite Seele als gegenwärtig schaut, Was sie wissen will (während sie „die Reihe von Vermittlungen nicht durchläuft," welcher das sinnliche Bewußtseyn bedarf, und sich mithin in dem Wesen des Zusammenhangs befindet") *), so ist der nach dem Tode in die Wahrheit seiner Idee zurückgekehrte Geist in einem noch viel höhern, in einem unendlichen Sinne von der Welt frei **).

*) Worte Hegels in der Encyklopädie §. 406, S. 421.

**) Zwar ist die von ihrem Körper geschiedene Seele in ihrer Besonderheit noch nicht zu der konkreten (durch die Objektivität vermittelten) Totalität oder Allgemeinheit des Geistes vollendet, daß aber selbst die zu einem einseitig subjektiven, d. h. rein psychischen (nicht physisch durch die Sinne vermittelten) Bewußtseyn erwachte Psyche das Licht ihres Selbstbewußtseyns dem in der innern substanziellen Totalität ihres Wesens aufbewahrten Systeme des Ganzen zuwendet, davon führt Baader S. 21, II. Bds. seiner philosoph. Schriften eine ihm von Herrn Professor von Eschenmeyer im Jahr 1818 mitgetheilte Thatsache an, welche für die wahre Bestimmung der inssichseyenden Seele von unendlicher Wichtigkeit ist. Eine Somnambüle sagte zu dem leztern: „Ich sehe die ganze Geschichte der Menschheit wie ein Gemälde vor mir. Es sind darin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf das Pünktlichste geordnet und zusammengedrängt. Indem sie mich befragen, geschieht es, daß Sie ein in den Hintergrund gehöriges Bild gleichsam in den Vordergrund rücken, und mir vor's Gesicht bringen, und meine Antwort kann nicht wohl anders, als unverständlich und unbefriedigend ausfallen, denn da Sie das Ganze nicht übersehen, so wissen Sie auch nicht, wie das mir vorgerückte Bild zum Ganzen paßt, und wie es durch das Vorhergegangene veranlaßt worden ist. Wenn es Gottes Wille ist, und Sie mich machen lassen, so gebe ich Ihnen nach und nach Kunde von dem ganzen Gemälde, und dann wird Ihnen Alles ver-

Daß der Geist in einem bestimmten Verhältnisse zu der zeitlich und räumlich erscheinenden Welt stehe, beweist er durch seine individuelle Entwicklung. Wie schon in diesem Leben die Zeit und der Ort des Ganzen, in welchem das Individuum lebt, nicht gleichgültig ist, so wird selbst der zu der Totalität seiner Idee befreite Geist das System des Ganzen nur in der Bestimmtheit erkennen, und integrirendes Glied desselben seyn, in welcher er im Fortschritte seiner Entwicklung an dem Reiche des Geistes Theil genommen hat. Denn wenn nicht dasselbe konkrete Selbstbewußtseyn, und dieselbe Welt, im Verhältniß zu welcher sich das Individuum sein Bewußtseyn gebildet hat, nach der Aufhebung von Raum und Zeit verewigt wird, so ist die Ewigkeit ein leeres, nicht durch die Zeiten und die Orte des Dießseits vermitteltes Jenseits, welches nur in dieser konkreten Bestimmtheit die Wahrheit der Welt ist, in welche sie durch ihre eigene Krisis übergeht.

Aufgehoben ist aber für das Individuum die Zeitlichkeit und Oertlichkeit nur dadurch, daß es an dem Prozesse Theil nimmt, in welchem das System der Welt durch den Fortschritt des Geistes hervorgebracht wird, und daher kommt es, daß Individuen, welche sich nicht von bestimmten Zeiten und Orten des Weltlaufs befreit

---

ständlich. Das Gemälde, das ich sehe, ist von der Länge meines Arms: aber ich hoffe zu Gott, daß es in der Folge nicht größer als meine Hand seyn werde, dann sehe ich Alles noch deutlicher.“

In diesem leztern Umstande erweist sich auf eine auffallende Weise die Wahrheit des maximum in minimo, dessen Begriff ist, daß die ächte Verdeutlichung oder Entwicklung eine Koncentration ist, während im sinnlichen Wahrnehmen die Intensität (oder Schärfe) mit der Extensität (dem Umfange) und diese mit jener abnimmt.

haben, durch ihren eigenen Willen nach ihrem Tode in den Momenten der Weltentwicklung zurückgehalten bleiben, welche von Geistern, die sich zur Einheit des Ganzen erhoben haben, überwunden werden.

Wenn der Apostel Paulus so bestimmt von einer Auferstehung des Leibes spricht, indem das Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen werde *); so ist Dieß einem Verstande unbegreiflich, der den Körper, durch welchen sich die Seele entwickelt und sich ihr ideelles Seyn bildet, für unwesentlich hält, und das Vergangene für ein schlechthin Verschwundenes hält. Wenn aber der konkrete Geist nur im Verhältnisse zu seinem Leibe ist, Was er ist, und der gestorbene Leib, wie Alles durch den Fortschritt der Zeit Aufgehobene oder zur Vergangenheit (zu einem nur Möglichen) reduzirte, so wenig (oder als ein Gewordenes noch weniger) schlechthin nicht mehr ist, als das Zukünftige oder noch nicht Gewordene schlechthin nicht ist **), so ist die Ansicht, welche den gestorbenen Leib als Saat des Leibes betrachtet, welcher in die Geistigkeit wieder zurückgenommen werden soll, welche sich durch ihn verwirklicht hat, um so wahrscheinlicher, da durch diese Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele ein aufgehobenes wesentliches Verhältniß wiederhergestellt und die ewige Persönlichkeit wirklich wird, welche die Wahrheit des konkreten Geistes ist. Im Verhältniß zu dieser Wahrheit ist nicht nur unsere sinnliche Existenz, in welcher die Momente der ewigen Persönlichkeit oder der Idee des Geistes in umgekehrten Verhältnissen gesezt sind, eine

*) Δει γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. I. Kor. 15, 53.

**) Schon aus dem einfachen Grunde, weil Nichts wirklich werden kann, was nicht als ein mögliches ist, bevor es wirklich wird.

unwahre, sondern selbst das Insichseyn der von ihrem Körper geschiedenen Seele ist eine unvollendete Existenz, und erst der Geist ist die konkrete an und fürsichseyende Einheit seiner selbst und seines natürlichen Seyns, welches durch die Aktivität seines Wollens oder durch die Seele idealisirt oder verklärt wird *).

Nun könnte man freilich sagen, der Umstand, daß der Körper für die Entwicklung der Seele wesentlich seye, beweise die Sterblichkeit der Seele, und wenn die zu sich selbst befreite Seele ohne Körper existiren könne, so seye die Vereinigung desselben mit ihr nicht nothwendig.

Was das Erste betrifft, so wurde hinlänglich bewiesen, daß eine seyende oder natürliche Seele, deren Leib nicht das Organ ihrer Befreiung zu sich selbst ist, so wenig Wahrheit, wie ein naturloser Geist hat. Vielmehr wurde gezeigt, daß das menschliche Wesen oder der ansichseyende Geist das ihm durch sein unmittelbares Wollen oder Wirken gewordene natürliche Seyn zum Verwirklichungsmittel seiner selbst herabsezt, im Verhältniß zu welchem das insichzurückgekehrte Wesen oder die Seele sich zu der konkreten Totalität des objektiven Geistes entwickelt. Es wurde ferner gezeigt, daß die insichreflektirte Seele sich dadurch im Verhältniß zu dem Körper mit sich selbst vermittelt, daß sie die Bestimmungen desselben zur Bestimmtheit ihrer selbst macht, so daß sie an und für sich Ganzes wird und daher selbst vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper, durch welche sie erst wahrhaft konkreter Geist wird, nicht schlechthin

*) Denn die Seele ist das ihr Ansichseyn oder ihr Wesen durch die Vermittlung ihrer Sinnlichkeit zum Geist verwirklichende subjektive Prinzip. Vergl. §. 1 der rational. Psychologie.

unsinnlich und sinnlos ist *). Nichts destoweniger ist einleuchtend, daß das durch den Tod verklärte und verewigte zeitliche Leben durch die Energie des sich in der Totalität seiner Momente hervorbringenden und erfassenden Geistes inniger und wahrer reproduzirt wird, wenn das Organ, durch welches es vermittelt wurde, selbst in den Prozeß aufgenommen wird, durch welchen das Ideal der Erscheinung hervorgebracht wird.

Ungleich schwieriger wird es, die Annahme: „daß das Vergangene als Aufgehobenes nicht nur negirt, sondern aufbewahrt wird", in dem erwähnten Sinne zu vertheidigen. Daß die vergangenen Momente der geistigen Selbsthervorbringung die Totalität des Geistes integriren, und nicht etwa unterschiedlos ineinander übergehen, beweist die Erinnerung, durch welche die Vergangenheit zu einer zweiten höheren Gegenwart wird, und daß diese Erinnerung eine unendliche, d. h. das ganze Leben ideell reproduzirende seye, beweist die Ekstase der Somnambülen, wenn es auch nicht aus dem Begriffe des Geistes folgte, diese aktuelle Totalität seiner selbst zu seyn; daß aber ein dem allgemeinen Naturprozesse anheimgefallenes individualisirtes Seyn nicht in denselben verwendet und zu Anderem werde, dieß scheint so wenig zu folgen, als man im Allgemeinen in Bezug auf die Natur annimmt, das Zukünftige seye als bestimmt Mögliches seiner Verwirklichung vorausgesezt. Selbst in Beziehung auf den Geist ist das Mögliche nur in seinem

*) In meiner Abhandlung über die Freiheit habe ich S. 54 die Sinnlichkeit, welche die Wirklichkeit der Seele ist, um diesen Gedanken der Vorstellung näher zu bringen, „den geistigen Leib" genannt, eine Bezeichnung, die ich als unpassend zurücknehmen muß, weil dieser vergeistigte Leib vielmehr der „auferstandene" Leib ist.

unverwirklichten Weſen, mithin nur ſubſtanziell oder potenziell ein Künftiges; er iſt an ſich, Was er werden wird, oder er iſt es, ſofern er es werden kann; aber in der Natur ſcheint das Vergangene und das Künftige nicht etwa durch den Unterſchied des Gewordenſeyns und Seynkönnens von dem Gegenwärtigen, d. h. Seyenden, unterſchieden zu ſeyn, ſondern in dieſer Sphäre wird Anderes zu Anderem, indem die Vergangenheit von der Gegenwart und dieſe von der Zukunft verſchlungen wird.

Wenn man aber den Naturprozeß als einen durchaus geſetzmäßigen betrachtet, und es in keinem Sinne für zufällig, d. h. gleichgültig *) hält, in welchen Formen die Erſcheinungen ineinander übergehen, und wenn die allgemeinen Potenzen und Prozeſſe der Natur nur Bedingungen des organiſchen Lebens ſind, ſo daß die Schöpfung der organiſchen Weſen nicht von dieſen Bedingungen abhängig, ſondern durch dieſelben vermittelt iſt, ſo werden wir in Beziehung auf das Daſeyn des Individuellen auf das Syſtem der Schöpfung zurückgewieſen, und man muß geſtehen, daß der Prozeß der Schöpfung rückgängig gemacht würde, wenn die Organiſation, welche der Schluß derſelben iſt, in die allgemeinen Qualitäten der Natur zerſezt würde, ohne in einer neuen Form wiederhergeſtellt werden zu können, und in dieſem Sinne die Möglichkeit eines neuen Leibes zu ſeyn.

Wenn man denkt, daß dieſe Welt entſtanden iſt, und nicht gedankenlos bei dem Bewußtſeyn ſtehen bleibt, daß ſie iſt — ſo ſcheint die Wiederherſtellung des ge-

*) Irgend eine Erſcheinung als zufällig oder gleichgültig zu betrachten, ſo daß ſie auch anders ſeyn könnte, iſt ein willkürliches Verfahren, das ſich die Philoſophie ſo wenig wie die Phyſik erlauben darf.

wordenen organischen Seyns nicht weniger begreiflich als das Werden desselben, außerdem daß die Zeit oder dieses sich selbst aufhebende Werden keinen Zweck und kein Resultat hätte, wenn sie nicht in eine Wirklichkeit überginge, welche sich als eine ewige bewährt, weil sie durch die Krisis der materiellen Welt entsteht und das System der göttlichen Schöpfung ist.

Daß dieses System der göttlichen Schöpfung für uns ein künftiges ist, folgt aus dem Begriffe des zeitlichen Bewußtseyns; wenn aber nicht ins Unendliche fortgeschritten wird, ein Fortschritt, der sein eigenes Ziel verfehlt, so hat der individuelle Geist die Bestimmung, durch Aufhebung der Zeit *) die durch die Momente derselben vermittelte Totalität derselben zu werden, eine Totalität, zu welcher sich der Geist schon im Verlaufe seines Zeitlebens stufenweise befreit, indem jede in sich selbst wahre Form des Bewußtseyns eine ewige ist. Sonach ist der Tod nicht ein Uebergang in eine fremde, sondern in die eigene Welt, die sich das geistige Individuum durch sein (successives) oder zeitliches Fortschreiten gebildet hat.

Das Weitere wird in der Lehre von dem objektiven Geiste entwickelt werden, indem das Verhältniß der Ewigkeit zu der Zeit ein Problem ist, welches zu den eigenthümlich metaphysischen Ideen gehört und von jeher zum Gegenstande metaphysischer Forschung gemacht worden ist. Die Metaphysik überschreitet unter Anderem auch in dieser Hinsicht die Sphäre der konkreten philosophischen Wissenschaften, und wenn es die Wahrheit des Begriffs selbst ist, durch welche sich das Denken über die Erfahrung erhebt, so wäre es gewiß nicht wissenschaftlich, wenn man diese Erhebung eine nur

*) Nicht durch Abstraktion von derselben.

subjektive nennen wollte, weil die durch das Denken erkannte Ewigkeit nicht die Realität der Gegenwart habe, die dem Denken selbst zu einem bloßen Moment oder zur Erscheinung wird *).

§. V. Das Verhältniß des Individuums zur Gottheit.

Indem sich das Individuum durch seine Befreiung von der erscheinenden Welt das wahre Verhältniß zu sich selbst vermittelt, kehrt es durch sein Wollen in die Einheit mit Gott zurück.

Dieses Verhältniß ist nun aber, nach den Momenten der menschlichen Persönlichkeit selbst, ein wesentliches, ein subjektives und ein geistiges.

Wird sich das Individuum der Gottheit nur wesentlich bewußt, so erfaßt es sich im Verhältniß zu derselben nicht als subjektives, aktives Prinzip, und indem es sich von einer absoluten Kausalität schlechthin abhängig fühlt, verhält es sich im religiösen Gefühle durchaus passiv.

Dieß ist die mystische Ansicht von dem Verhältnisse zu Gott, nach welcher die subjektive Einheit mit dem Absoluten, welche durch die Aufhebung des aller Selbstbestimmung vorangehenden Gegensatzes des sinnlichen oder weltlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn wirklich wird, nicht durch unser eigenes Wollen, sondern durch die göttliche Erwählung zu Stande kommt.

Wird aber die Befreiung des Individuums als ein voraussetzungsloses Sichselbstbestimmen betrachtet, so ist die

*) Durch die Aufhebung der relativen oder zeitlichen Gegenwart, welche die Momente der Vergangenheit und Zukunft negirt, wird die absolute Gegenwart wirklich, welche eine ewige ist, weil sie Vergangenheit und Zukunft in sich begreift. Vergl. §. 2. des 3. Theils.

Sittlichkeit schlechthin seine eigene That, und der göttliche Wille wird entweder durch den menschlichen Willen beschränkt — eine Ansicht, die sich von selbst widerlegt — oder er bestimmt sich zu dem Willen des Menschen selbst, in welchem er erst zum selbstbewußten Willen wird.

Im ersteren Falle wäre der göttliche Wille nicht unendlich, und im zweiten Falle wird das religiöse Verhältniß des Menschen mit seinem sittlichen Verhältnisse identifizirt. In diesem leztern Falle ist nämlich das Verhältniß des Einzelnen zu Gott sein Verhältniß zu der Idee des menschlichen Geistes.

Von diesen beiden Ansichten ist die erstere, oder die mystische, substanzieller, die leztere, oder die subjektiv idealistische, geistiger Pantheismus, welcher den erstern zu seiner Voraussetzung hat, und um so viel höher ist, als die Idee höher ist als das Wesen.

Nach den Reflexions- und Gefühlsphilosophen ist Gott zwar ein überweltliches Wesen und Schöpfer sowohl als intelligenter Ordner der Welt, indem sie aber die Erschaffung der Welt nicht aus dem göttlichen Willen und durch denselben zu begreifen suchen, und die göttliche Erhaltung sich auf das schon Geschaffene beziehen lassen, nehmen sie die Selbstständigkeit der Welt und ihre Geschiedenheit von Gott, wodurch sie die individuelle Freiheit retten wollen, auf eine Weise an, daß es unmöglich wird, sich Gott absolut zu denken.

Unser unmittelbares Selbstbewußtseyn und unser spekulatives Denken dürfen sich nicht widersprechen, sondern sie müssen in der Weise Eins werden, daß sich jenes in diesem wiedererkennt, dieses sich aber als der Begriff von jenem verhält, eine Einheit, welche die Wahrheit der konkreten Idee ist.

Fragen wir daher zunächst unser unmittelbares Selbst-

bewußtſeyn, ſo fühlen wir uns, und zwar in den erfüllteſten Momenten am innigſten, von einer Macht beſtimmt, welche unſer ganzes Thun mit einer Nothwendigkeit beherrſcht, welche nicht die Nothwendigkeit unſeres ſelbſtbewußten Willens iſt, und in dieſem Gefühle werden wir uns nicht unſerer Subjektivität, ſondern unſeres göttlich geſchaffenen Weſens bewußt, deſſen Tiefe unendlich und für unſer empiriſches Bewußtſeyn unergründlich iſt.

Sonach beſtimmt ſich unſer unmittelbares Gottesbewußtſeyn mit dem Bewußtſeyn unſeres Weſens.

Aber erſt in der Beſtimmtheit unſeres Selbſtbewußtſeyns wird unſer Verhältniß zu Gott ein wahrhaft freies. Die durch unſer Wollen hervorzubringende ſubjektive Einheit mit Gott iſt durch das konkrete Verhältniß zu uns ſelbſt und zu der Welt vermittelt, und erſt wenn wir Gott in Allem und durch Alles erkennen, erkennen wir unſere Abhängigkeit von ihm in einem Bewußtſeyn, welches das Bewußtſeyn einer unendlichen Freiheit iſt.

Erſt in dieſem freien ſubjektiven Verhältniſſe zu Gott denken wir uns das abſolute Weſen wahrhaft perſönlich, denn wer Gott nur weſentlich, d. h. als den Anſichſeyenden weiß, kann ihn nur den Unausſprechlichen nennen.

Ausgeſprochener geoffenbarter Gott, oder Logos im Sinne des Chriſtenthums, iſt der Schöpfer nur dadurch für den Menſchen, daß er als der Schöpfer eines zweiten, durch die Negation des natürlichen Lebens hervorgebrachten geiſtigen Lebens erkannt wird.

Wie wir geſehen haben, daß der Urmenſch nur dadurch geſchaffen werden konnte, daß er ſich (weſentlich) ſelbſt ſchuf, ſo daß ſeine Abhängigkeit nur die Vorausſetzung ſeiner Freiheit war, ſo müſſen wir in noch viel höherem Sinne annehmen, daß die zweite Schöpfung, durch welche die Menſch-

heit aus der Entäußerung des natürlichen Lebens befreit wird, nur die Voraussetzung ihrer geistigen Selbstbefreiung ist.

Und da, wie wir gesehen haben, die Befreiung unseres geistigen Lebens nur durch die Ueberwindung unseres natürlichen Lebens möglich wird, so ist es der wahrste Ausdruck unseres Selbstbewußtseyns, wenn wir diejenige Thätigkeit Gottes, durch welche wir zu einem neuen geistigen Leben bestimmt werden, eine erlösende nennen.

Und weil, wie wir uns gleichfalls überzeugt haben, das die Idee des Geistes vermittelnde, seine wahre Wirklichkeit durch die Negation der Erscheinung setzende subjektive Prinzip die freieste, ideellste Thätigkeit ist, so wird uns der göttliche Wille in der Weise als die Alles beseelende und Alles erleuchtende Liebe, d. h. eben als der den Geist offenbarende Sohn des (ansichsehenden) Vaters erscheinen, in welcher wir selbst Seele geworden sind.

Auf solche Weise werden wir uns Gottes in dem Prozesse des geistigen Lebens selbst bewußt. Was aber die rein metaphysische Bestimmung unseres Verhältnisses zu Gott betrifft, so wurde im Anfange der Kosmologie gezeigt, daß das die Welt schaffende Prinzip nur dadurch nicht außer sich kommt, daß es ebensosehr Ursache seiner selbst, wie Ursache der Welt ist.

Dieß bestimmt sich dahin, daß sich Gott in seinem Schaffen in sich selbst reflektirt, so daß die Bestimmungspunkte seines Schaffens in seiner Beziehung auf sich selbst Bestimmungspunkte seiner Selbsterzeugung sind, oder daß er sich die Hervorbringung seiner selbst durch die Weltschöpfung vermittelt.

Nun haben wir gesehen, daß das menschliche Wesen der Bestimmungspunkt der Schöpfung ist, in welchem sich Gott seiner selbst sowohl in Beziehung auf seine subjektive Idee als in Beziehung auf die Welt als Vaters bewußt wird.

Wenn nun die schöpferische Thätigkeit Gottes nicht eine nur substanzielle, sondern eine unendliche, die Totalität der natürlichen und geistigen Welt setzende ist, so wird der Bestimmungspunkt des göttlichen Schaffens, durch welche eine geistige Welt hervorgebracht wird, der immanenten oder reflexiven Bestimmung analog seyn, in welcher er sich als Sohn erzeugt.

Denn die Seele ist als das den Geist vermittelnde und setzende Prinzip der Reflexionspunkt des Wesens, in welchem dieses sich selbst erkennt, und dieß ist eben die Bestimmung des Logos, daß er den wesentlichen Willen des Vaters durch die Negation des realen Seyns zum subjektiven Willen bestimme, und sowohl als weltschaffendes Prinzip, wie als göttliche Person den Geist offenbare.

Und wenn die Thätigkeit, durch welche die Gottheit in der Person des Logos eine geistige Welt schafft, durch die Thätigkeit vorgebildet ist, in welcher in der stufenweisen Hervorbringung der Natur der Stoff durch die Form bestimmt und belebt wird, so werden wir den Logos in Bezug auf die Naturschöpfung das ideelle, den Vater aber das reelle Prinzip nennen, und wir werden einsehen, daß der Wille des Vaters zwar der terminus a quo, der Wille des Sohnes aber der terminus per quem und der Geist der terminus ad quem der ganzen Weltschöpfung seye.

Hieraus erhellt auch, wie tiefsinnig die von religiösen Gemüthern und spekulativen Forschern anerkannte Analogie des Lichts und der Seele ist, indem das Licht als das formelle, d. h. Form bestimmende Prinzip in der Natur Dasselbe ist, was die Seele in der geistigen Welt ist, und wenn wir den Vater den Schöpfer der Natur nennen, so können wir Dieß nur im Gegensatze zu der geistigen Welt sagen, indem in der Natur die Thätigkeit des Logos in Produktionen vor-

gebildet ist, die den Typus der menschlichen Intelligenz ausdrücken und darum auch allein verstanden werden können.

Weil wir in dem menschlichen Wesen den Schluß und den Zweck der Naturschöpfung erkannten, so werden wir sagen, daß sich in der Schöpfung desselben alle drei göttliche Persönlichkeiten nicht nur stufenweise, sondern in der Totalität ihrer Idee bestimmten, aber da sich in dem Urbewußtseyn das Selbstbewußtseyn noch nicht zu der konkreten Erkenntniß der Welt und seines Wesens vermittelt hatte, so wurde auch Gott noch nicht als Logos, sondern nur als Vater, und zwar als übersehendes Wesen, offenbar.

Da sich die Menschheit, nachdem einmal die substanzielle Totalität des Urbewußtseyns zersezt und aufgehoben war, nur noch einerseits ein abstraktes oder andererseits ein durch das Bewußtseyn der Welt getrübtes Gottesbewußtseyn erhalten konnte, so mußte der geistigen Einheit mit Gott nach der erstern Seite ein substanzieller Monotheismus, nach der andern ein in den besondern Sphären des weltlichen Bewußtseyns befangener Polytheismus vorangehn.

Und erst nachdem die Zeit erfüllt war und alle Formen des natürlichen Bewußtseyns sich erschöpft hatten, bewegte sich Gott, um in der Sprache eines Mystikers zu reden, nach seinem Herzen, d. h. er offenbarte sich nicht nur nach seiner Allmacht oder als Vater, sondern nach seiner Liebe oder als Sohn.

Der menschgewordene Gott offenbarte der Menschheit den Vater als Das, was er an sich ist, und zeugte nicht sowohl durch seine Lehre als vielmehr durch seine Person von dem Geiste, dessen subjektives Prinzip er ist, indem er der Gründer einer universellen Religion geworden ist, in welcher der Geist der Menschheit selbst die Offenbarung seines Wesens erfaßt.

Es folgt daher aus dem Begriffe des Gottmenschen selbst, daß die Völker, die sich auf den Höhepunkten der geschichtlichen Entwicklung befinden, in ihm den Erlöser, d. h. den Befreier von ihrer Entäußerung in die erscheinende Welt erkennen, daß Alles, was die neuere Geschichte Unsterbliches hervorgebracht hat, dem Christenthume seine Entstehung verdankt, und der objektivirte Geist des Christenthums selbst ist.

In Beziehung auf Gott ist es eine ebenso unwahre Ansicht, wenn man ihn in der Geschichte nicht Mensch werden oder sich selbst erzeugen, d. h. den Logos nicht geboren werden läßt, wie wenn man verkennt, daß das der geschichtlichen Entwicklung in der Person des Urmenschen vorzeitlich vorausgesezte menschliche Wesen göttlich geschaffen seye, d. h. wenn man den Ausgangspunkt der Geschichte den geschichtlichen Individuen gleichsezt, von denen keines seinem göttlichen Begriffe in seiner unmittelbaren Existenz entspricht.

Es ist nicht genug, daß man erkennt, die Menschheit seye in allen Differenzen ihrer geschichtlichen Entwicklung ihrem Wesen nach sich selbst gleich und von Gott geschaffen, wenn die Geschichte die Schöpfung eines intelligenten moralischen (ich wage den Ausdruck!) Welturhebers seyn soll; wenn sie mit Einem Worte wahrhaft geheiligt seyn soll, so muß Gott in der Geschichte selbst Mensch werden, und der von der erscheinenden Welt freie überzeitliche Mittelpunkt der Geschichte wird den seines göttlichen Wesens theilhaftigen Individuen der Mittler zu der geistigen, d. h. (subjektiv) gewollten und (objektiv) erkannten Einheit mit Gott.

Diese gewollte und erkannte Einheit mit Gott ist Religion im wahrsten Sinne des Wortes; wer nicht nur wesentlich, sondern durch sich und für sich mit Gott Eins geworden ist, ein Solcher ist frei von der Welt, weil er die Natur durch den Willen, die Zeit durch die Idee überwunden hat. Als dieser in sein überzeitliches Wesen, in seinen göttlichen

Begriff zurückgekehrte Geist ist er ewig durch sich und für sich, Was er durch die Zeit geworden ist, und diese Einheit mit sich selbst ist ebensosehr seine Einheit mit Gott, von dem er sich ewig geschaffen, ewig geliebt und ewig erkannt weiß.

Anmerkung. Wenn es wahr ist, daß der schaffende Wille Gottes das Prinzip ist, welches sich durch die Schöpfung des Menschen in der Totalität seiner Momente — des Wesens, der Subjektivität und der Objektivität — oder als an und für sich seyender Geist erfaßt, so wäre es eine die unendliche Thätigkeit Gottes beschränkende Ansicht, wenn wir uns nur den ersten Menschen von Gott und nach Gott geschaffen denken.

Vielmehr ist die göttliche Schöpfung in jedem ihrer Bestimmungspunkte ursprünglich, wenn gleich die folgenden Schöpfungen durch die vorhergehenden vermittelt sind.

Das Verhältniß zu Gott ist mithin nicht nur ein theoretisches, sondern ein reales, oder es ist eine Verwandtschaft des Menschen mit Gott, und das Bewußtseyn dieser Einheit ist Religion.

Wie wir uns um der Einheit Gottes mit dem Menschen willen überzeugt haben, daß sich Gott das Bewußtseyn seiner selbst durch das Bewußtseyn seiner Schöpfung vermittelt, so werden wir, von der Einheit des Menschen mit Gott ausgehend, uns überzeugen, daß sich der Mensch das Bewußtseyn Gottes durch sein Selbstbewußtseyn und durch sein Bewußtseyn von der Welt zu vermitteln hat.

Dieser Uebergang zu der Idee des absoluten an und für sich seyenden Geistes ist eine dem individuellen Geiste so wesentliche Erhebung über die Welt, daß er nur

mit dem Denken selbst auf diese Erhebung verzichten kann. Sich in der Einheit des absoluten Geistes begriffen zu denken, folgt aus dem Bewußtseyn der Individualität selbst, weil nicht einmal die geistige Individualität oder die einzelne Persönlichkeit absolutes voraussetzungsloses Prinzip ihrer selbst ist.

Daß aber dieses absolute Prinzip nur Prinzip der Welt und nicht ebensosehr Prinzip seiner selbst seye und sich zum an und für sich seyenden persönlichen Geiste vollende, diese Meinung ist ebenso unreal, wie sie unwissenschaftlich ist, daher der Pantheismus in jeder Form und Weise niemals in das substanzielle Bewußtseyn eines Volkes übergegangen ist, sondern ausschließliche Denkweise von Philosophen geblieben ist, sie mochten nun ihr Absolutes als Weltgeist oder Weltsubstanz vorstellen.

Wenn die Erkenntniß des Schöpfers aus dem Geschöpf nicht nur die lebendigste, sondern ebensosehr die wahrste ist, weil Gott durch eine seiner Idee entsprechende Schöpfung seine ewige Macht und Gottheit offenbart, so wird sich das religiöse Verhältniß nach den Momenten der menschlichen Persönlichkeit in der Idee des Urwesens, des Urwillens und des Urgeistes reflektiren, und die Offenbarungsweisen Gottes werden die besonderen Formen seyn, in welchen er die Welt als Vater, als Sohn und als Geist schafft und vollendet.

Wenn nun das Wesen des Vaters die schöpferische Allmacht, der Wille des Sohnes die erlösende Liebe und das Wissen des Geistes die ewige Wahrheit ist, so wird unser Verhältniß zu Gott nur dadurch ein wahres seyn, wenn wir uns seiner unendlichen Thätigkeit in jeder dieser Weisen bewußt werden.

Die gewöhnliche Meinung ist, daß der Mensch nur

an ſich oder weſentlich von Gott geſchaffen ſeye. Was er durch ſich geworden ſeye, ſeye nur ſeine eigene That und auf keine Weiſe durch die göttliche Thätigkeit beſtimmt. Dieß iſt nun auch in ſo weit wahr, als das negative Fürſichſeyn des Individuums ein nur ſubjektives Bewußtſeyn iſt, aber Gott verurſacht das durch den Eigenwillen des Geſchöpfs entſtandene Böſe ſo wenig, als ſeine Wirkſamkeit eine zeitliche, d. h. ſucceſſiv ſich beſtimmende iſt.

Vielmehr iſt der Gegenſatz des ſubjektiven Gewordenſeyns und der Beſtimmung oder des Anſichſeyns, welcher durch unſer Wollen ſucceſſiv überwunden wird, durch den göttlichen Willen ewig aufgehoben, ſo daß auch das Wiſſen Gottes von ſeinen Geſchöpfen nur ein Wiſſen ihrer Idee oder ihrer ewigen Perſönlichkeit iſt.

Daher werden wir uns auch der göttlichen Thätigkeit nur in dem Wollen bewußt, durch welches wir uns von dem Gegenſatze unſeres ſubjektiven Gewordenſeyns mit unſerer Beſtimmung befreien, ſo daß ſich uns der göttliche Wille als der Wille der uns von dem Gegenſatze des natürlichen oder ſelbſtiſchen Bewußtſeyns befreienden Liebe offenbart.

Und wie das Sichſelbſtſchaffen das Geſchaffenwerden vorausſezt, ſo ſezt auch das ſich durch Ueberwindung der Natur zum Geiſt Hervorbringen des Geſchöpfs ein Wiedergeſchaffenwerden durch Gott voraus, ſo daß die Erlöſung der Menſchheit eine zweite Schöpfung genannt werden kann, durch welche ſich Gott als Geiſt offenbart.

Und weil wir uns des göttlichen Weſens, des göttlichen Willens und des göttlichen Geiſtes um ſo inniger und deſto vermittelter bewußt werden, je mehr wir uns in unſer Weſen vertiefen, je ideeller oder höher die Thätigkeit unſeres ſelbſtbewußten Willens iſt, und je

umfassender die durch unser Wollen hervorgebrachte Wirklichkeit unseres Geistes ist, so wird das Bewußtseyn unserer nicht etwa nur relativen oder theilweisen, sondern absoluten Abhängigkeit zu dem Bewußtseyn unserer wesentlichen subjektiven und geistigen Freiheit. Nur in dem Bewußtseyn dieser absoluten Freiheit vermögen wir uns von Gott beseelt und begeistet zu denken, und nur dieses freie Verhältniß des Geschöpfes zu dem Schöpfer ist Gottes würdig.

Es gehört in die Religionsphilosophie, die besonderen Formen des religiösen Bewußtseyns in der Bestimmtheit, welche sie durch die verschiedenen Sphären des weltlichen Bewußtseyns erhalten, zu entwickeln, und wenn die Idee des Schöpfers durch ein allseitiges Verhältniß zu den Momenten der natürlichen und geistigen Welt vermittelt ist, so läßt es sich begreifen, warum die Einheit der göttlichen Idee, in eben der Weise in die Gestaltungen des Polytheismus verkehrt wird, in welcher das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn der Welt ein einseitiges, verkehrtes, seiner innereß Wahrheit entfremdetes ist.

Hier fragt es sich, welches Verhältniß des Individuums zu Gott das wahre seye, und diese Frage betrifft hauptsächlich den Gegensatz der Abhängigkeit und Freiheit.

Wenn wir nun das Geschaffenwerden des Menschen nicht auf sein Ansichseyn beschränken, sondern seine Wiedergeburt zum Geist als eine zweite Schöpfung betrachten, welche die Schöpfung des Wesens nicht zur zeitlichen, sondern zur immanenten Voraussetzung hat, so wird sich die Anerkennung unserer Abhängigkeit in dem Bewußtseyn aussprechen, daß wir Alles, Was wir wahrhaft sind, nur durch Gott sind, und daß

der Sohn als Erlöser der Welt die Persönlichkeit ist, durch welche die Offenbarung Gottes als Geist, welche die Vollendung der Schöpfung ist, vermittelt wird. Aber diese absolute Empfänglichkeit wird zur absoluten Selbstthätigkeit, so daß wir Alles, was wir sind, ebensosehr durch uns selbst wie durch Gott sind, wenn unser Leben ein wahrhaft sittliches und geistiges, und nicht ein passives Hingegebensein ist, welches nicht in Aktivität übergeht. Und in der That offenbart sich der Schöpfer in solchen Wesen im höchsten Sinne, welche ihm selbst am ähnlichsten sind, und in der Sphäre ihres Fühlens, Wissens und Wirkens am freiesten sich selbst äußern und bestimmen.

Statt daß man die göttliche und die menschliche Thätigkeit sich wechselseitig beschränken läßt, muß man vielmehr die erstere der leztern voraussetzen, wenn jene eine schöpferische, und diese nicht entweder eine voraussetzungslose oder eine nichtige ist.

Sonach erscheint die Frage: ob der Mensch sich selbst erlösen könne, mit der Frage identisch: ob der Mensch sich selbst wiederschaffen könne, und diese Frage wird in der Einheit ihrer Momente in der Ansicht erkannt, daß das Individuum, wie es nicht durch sich selbst geboren wird, auch nicht durch sich selbst wiedergeboren wird, aber wie es nur dadurch zu einem lebendigen Wesen geboren wird, daß es sich selbst entwickelt oder erzeugt, so wird es auch nur dadurch zum freien Geiste wiedergeboren, daß es sich selbst zum Geiste hervorbringt.

Wenn man daher die Empfänglichkeit für die göttliche Thätigkeit von der Selbstthätigkeit unterscheidet, so geräth man unfehlbar in die einseitig augustinische oder die ebenso einseitige pelagianische Ansicht, wenn man das Bewußtseyn des absoluten Bestimmtwerdens nicht

auf solche Weise in das Bewußtseyn des absoluten Sichselbstbestimmens übergehen läßt, daß jenes die nothwendige Voraussetzung von diesen, und dieses der wahrhaft gewollte Zweck von jenem ist.

Das Schwerbegreifliche ist mithin nicht diese Einheit des Schöpfers mit dem Geschöpfe, in welcher Geschaffenwerden nnd Sichselbstschaffen die sich ergänzenden Momente Eines und desselben ebenso geistigen wie lebendigen Verhältnisses sind, sondern die Frage ist: auf welche Weise das Geschöpf durch sich und für sich oder subjektiv das Gegentheil von Dem werden könne, was es an sich ist und werden soll?

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Einsicht ab, daß die Zeit oder das zeitliche Verhältniß nicht nur die Suspension, sondern die Negation der Ewigkeit oder des ewigen und mithin göttlichen Verhältnisses ist, und daß das negative Fürsichseyn nur eine zeitliche und mithin verschwindende Realität hat.

Wenn man daher fragt, ob die einseitig subjektiven oder die egoistischen Handlungen nicht eine größere Energie erfordern, als die sittlichen, weil diese in Gott und durch Gott, jene aber ohne Gott und gegen seinen Willen gethan seyen, so geht man von der Voraussetzung aus, als ob ein Thun um so selbstständiger wäre, je weniger es göttlich gewollt, sondern nur zugelassen wird *).

Da aber Alles nur subjektive Thun sich selbst negirt, so folgt, daß nur für unser zeitliches Bewußtseyn der Wille des Bösen nur dieser subjektive egoistische Wille

*) D. h. nicht um seiner selbst, sondern um des Guten willen, welches sich durch seine Ueberwindung verwirklicht, und mithin nur als überwundenes Moment gewollt wird.

ist, während seine Selbstbestimmung durch Gott in ihrer Totalität bestimmt wird, in welcher der subjektive Wille nicht für sich wirksam, sondern durch den universellen Willen bestimmt und zum Prinzip des Geistes erhoben wird.

Man sieht mithin, daß jeder Versuch, die unendliche Thätigkeit des Schöpfers zu beschränken und dem Geschöpfe eine Thätigkeit zu vindiziren, die nicht einmal teleologisch als conditio sine qua non als verschwindendes Moment gewollt wäre, um so überflüssiger ist, je mehr es ebensosehr dem Willen wie dem Wesen Gottes widerstreitet, seine unendliche Macht und Thätigkeit zu verendlichen, und je weniger das Geschöpf schlechthin durch sich und für sich selbst eines Thuns fähig ist, welche absolute Freiheit so wenig von einem besondern Momente des geistigen Lebens wie von seiner Totalität, worin dieses begriffen ist, gelten kann.

Schleiermacher hat die Universalität des Gottesbewußtseyns dadurch ausgesprochen, daß es die Bestimmung habe, sich durch jede Form des Selbstbewußtseyns zu verwirklichen. Und weil das Selbstbewußtseyn durch das Bewußtseyn der Welt vermittelt ist, so ist unser objektives Bewußtseyn in die Beziehung unsrer selbst auf Gott eingeschlossen.

Hienach wurden die „frommen Gemüthszustände“ in einem in sich geschlossenen Kreise von Glaubenssätzen systematisirt, und die Thatsachen des „frommen Selbstbewußtseyns“ mit wissenschaftlicher Klarheit entwickelt. Indem sich aber das Gottesbewußtseyn nicht an sich selbst in dem Verhältnisse zum Selbstbewußtseyn konkret bestimmt, sondern an sich nur absolutes Abhängigkeitsgefühl ist, welches nur durch das „sinnlich erregte Selbstbewußtseyn“ seine Bestimmtheit erhält, so bezeichnen die göttlichen Eigenschaften nur „etwas Besonderes

in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen," und wir werden uns Gottes nicht an und für sich bewußt.

Und wie Gott nicht im Reflexe des Selbstbewußtseyns offenbar wird, so wird er auch durch den „Naturzusammenhang" oder durch das gegenständliche Bewußtseyn nicht in seiner konkreten Idee erkannt, indem die „schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückweiset," nur die substanzielle Einheit der besondern Ursachen ist, welche den Weltzusammenhang bedingen.

Indem endlich die Frömmigkeit nur eine Bestimmtheit des Gefühls seyn soll, so daß das Wissen in keinem nothwendigen Verhältnisse zu dem Fühlen steht, und nur zu einer formellen Verständigung über den Inhalt des Glaubens dient, kann es nicht anders kommen, als daß eine nicht in der Einheit mit dem religiösen Bewußtseyn, welches entwickelt werden soll, entstandene Weltweisheit den Inhalt nicht zu der freien Entwicklung kommen läßt, durch welche er sich seine eigene Form erzeugt.

Wenn es sonach zweifelhaft scheinen könnte, ob die Dogmatik einer spekulativen Darstellung fähig seye, so ist dagegen von anderer Seite der Versuch gemacht worden, durch die Dogmatik die Spekulation zu basiren, und wenn sich das dogmatische Wissen von dem spekulativen wie das Vorstellen von dem Denken unterscheidet, so entsteht von der einen Seite die Aufgabe, den substanziellen Gehalt wissenschaftlich zu begreifen, auf der andern dagegen den Begriff durch das Gebiet der Vorstellung durchzuführen.

Dritter Theil.

Die rationale Pneumatologie.

§. I. Der Begriff des objektiven Geistes.

Der subjektive Geist wird als Seele betrachtet, indem die Formen seiner individuellen Selbstbestimmung entwickelt werden.

Aber das Individuum ist Bestimmungs- und Vermittlungspunkt eines organischen Ganzen, oder einer Welt von Geistern, und die Sphären, in welchen diese Geister ihren Begriff objektiviren, sind die Religion, der Staat, die Kunst und die Wissenschaft.

Der Prozeß, durch welchen sich der objektive Geist hervorbringt, ist die Geschichte, und die Momente, in denen er sich unterscheidet, sind, weil die Persönlichkeit das sich individualisirende Ganze selbst ist, keine andere, als die Momente des subjektiven Geistes.

Die ganze Darstellung des Begriffs des Geistes kann mithin nur die Exposition und die Vereinigung der Momente seyn, deren Einheit er ist.

Das Ansichseyn oder das Wesen des Geistes ist seine Möglichkeit oder seine Macht, die Tiefe seiner Innerlichkeit,

in welche er zurückkehrt, um sich zu äußern oder zu manifestiren.

Die Wirklichkeit des Geistes, in welcher er sein Wesen manifestirt, ist die von ihm hervorgebrachte Welt, in welcher er lebt und webt.

Aber diese Objektivität, in welcher die Subjektivität ihren Begriff realisirt, ist eine Objektivirung, durch welche sich die Subjektivität die Rückkehr in ihre Substanz vermittelt, und diese konkrete Einheit mit sich selbst ist der Geist in der Wahrheit seiner Idee.

Wenn es nun darauf ankommt, das Verhältniß des individuellen Geistes zu der Einheit des allgemeinen Geistes zu begreifen, so wäre das Nächste: der Besonderung des Weltgeistes in die Völkergeister ein allgemeines Wesen, oder die substanzielle Einheit der menschlichen Gattung vorauszusetzen, und wie sich das allgemeine Wesen der Menschheit in die Völkergeister besondere, so individualisire sich die Nationalität durch die Eigenthümlichkeit der Einzelnen.

Allein diese Vorstellungsweise ist ebenso unwahr wie abstrakt, indem sich das Allgemeine nicht von dem Besondern und dieses nicht von dem Eigenthümlichen trennen läßt, so daß das Wesen nur als die Substanz eines besonderen (nationalen) Individuums, als die Voraussetzung einer bestimmten Subjektivität, durch welche es sich bestimmt, begriffen werden kann.

Hieraus erhellt, daß das allgemeine Prinzip der Menschheit dasselbe absolute Prinzip seyn wird, welches wir als das Prinzip der Naturschöpfung erkannt haben, und welches weder bloße Substanz noch bloßes Subjekt, sondern der schaffende Wille der absoluten Persönlichkeit ist, welche sich ihre (immanente) Selbsterzeugung durch die (transeunte) Weltschöpfung vermittelt, und mithin ebensosehr Prinzip ihrer selbst wie Prinzip der Welt ist.

Da wir den schaffenden Willen Gottes als das Prinzip erkannt haben, welches sich in der Schöpfung des Menschen in der Totalität seiner Momente — des Wesens, der Subjektivität und der Objektivität — oder als an und für sich seyender Geist erfaßt, so werden wir die göttliche Schöpfung nicht auf den Anfangspunkt der Geschichte, oder das bloße Wesen des geschaffenen Geistes beschränken, sondern jedes geistige Individuum, eben weil es in sich reflektirtes subjektives Ganze ist, als einen neuen Bestimmungspunkt des göttlichen Willens betrachten, welcher es in der Totalität seiner konkreten Idee schafft.

Die Welt des Geistes als eine Schöpfung des absoluten Geistes zu betrachten, der die Idee seiner selbst durch seine Schöpfung offenbart, ist die einzige Methode, durch welche das Prinzip der Mittelpunkt und der Schluß der geistigen Welt in der Wahrheit der durch den Begriff des Geistes vermittelten Idee erkannt wird.

Dieselben Momente, deren konkrete Einheit der subjektive Geist ist, sind die Eintheilungsprinzipien der Zeiten und Nationen, in denen der Geist der Menschheit sich entwickelt und bildet.

Und mit demselben Rechte, mit welchem wir uns die Idee des Schöpfers durch die Idee des subjektiven Geistes vermittelt haben, erheben wir uns von den Gebieten des objektiven Geistes zu der Idee des absoluten weltschöpferischen Geistes, und betrachten jene Reiche als Schöpfungen, in denen er sich nach den besonderen Prinzipien seiner Persönlichkeit offenbart.

Ist es eine andere als in dem Bewußtseyn der ganzen neuern Zeit begründete Ansicht, wenn wir das Alterthum einerseits als das Reich des alten Bundes, in welchem sich Gott nur nach seinem Wesen oder nach dem Gesetze offenbarte, andererseits als das Reich der Natur bestimmen, in

welchem Gott nicht nach der Einheit und Wahrheit seines Wesens, sondern nach nur natürlichen Eigenschaften in das Bewußtseyn der Menschheit tritt?

Und wenn wir die alte Welt als das Reich des Vaters betrachten, so wird die Persönlichkeit, in welcher sich der schaffende Wille in seiner subjektiven Wahrheit oder als die Seele der Welt offenbart, der die Menschheit von der Nothwendigkeit des Gesetzes und der Herrschaft der Natur befreiende Erlöser der Welt seyn, und das Reich der Freiheit wird das Reich des Sohnes seyn.

Das Reich des Geistes aber ist die durch die Negation des natürlichen Lebens vermittelte Offenbarung des göttlichen Wesens, und das Christenthum ist die Religion des Geistes, der seine Wahrheit durch alle Stufen und Momente der Weltentwicklung bestimmt und realisirt.

Die besonderen Völkergeister sind die besonderen Vermittlungspunkte des allgemeinen Geistes, und die Individuen sind die Geister, in denen sich die nationale Eigenthümlichkeit erfaßt und koncentirt. Die Sphären, in welchen der Nationalgeist, der sich in den Individuen koncentrirt, seine Wirklichkeit hat, sind die bestimmten Formen seiner Entwicklung und Bildung.

Das Ziel der Weltentwicklung ist die allseitig, d. h. durch jede nationale und individuelle Besonderheit und Bestimmtheit vermittelte Idee der Menschheit, deren Wahrheit ist: die vollendete Offenbarung Gottes zu seyn.

Anmerkung. Schon in der Psychologie waren die Formen, durch welche sich der individuelle Geist verwirklicht, nur im Verhältniß zu dem Inhalte, dessen Formen sie sind, zu begreifen, so daß wir schon in jenem Gebiete die religiöse und sittliche Bestimmung des Individuums als den Zweck seiner Thätigkeit, und die ideellen Welten,

an denen es im konkreten Fühlen, Schauen und Denken Theil nimmt, als die Manifestationen des objektiven Geistes erkannten.

Den Staat, die Kunst, die Wissenschaft und die Religion als die Sphären zu betrachten, in denen der Geist sein Wesen objektivirt, ist die jeder spekulativen, über empirisch psychologische Thatsachen hinausgehenden Philosophie des Geistes eigene Denkweise.

Aber in welchen Verhältnissen diese Manifestation des Geistes zu einander gedacht werden, Dieß macht den wesentlichen Unterschied in der Idee des Geistes aus.

Diese Verhältnisse bestimmen sich nach der Realität dieser Manifestationen, welche ihnen in Beziehung auf die Idee des Geistes zukommt.

Die ganze Entwicklung und Bildung des Geistes hat nur die Hervorbringung dieser ideellen Welten zum Zweck, und in dem allgemeinen Fortschreiten der Menschheit wird diejenige Bildungsstufe die höhere seyn, welche eine andere zu ihrer Voraussetzung hat, und sich durch dieselbe begründet.

Die allgemeine reale Voraussetzung *) aller höheren Bildungsstufen ist der Staat, und die rechtlichen Verhältnisse können als die nothwendigsten Bedingungen eines wahrhaft sittlichen Lebens **) angesehen werden, welches sich durch eine ästhetische, wissenschaftliche und religiöse Denk- und Handlungsweise realisirt.

---

*) Die substanzielle Voraussetzung ist die Religion, aber ebendeßhalb ist sie keine besondere Stufe, sondern das Gottesbewußtseyn bestimmt sich durch alle Bildungsstufen, um sich seine innere Wahrheit durch jede derselben zu vermitteln.

**) Daß Rechtlichkeit und Sittlichkeit nicht dasselbe sind, darüber höre man Schleiermacher in „den Reden über Religion“ und Steffens in „den Karrikaturen des Heiligsten.“

Die Kunst dagegen sezt ein nationales Leben voraus, und steigert sich nur in solchen Epochen zum Ideal der Wirklichkeit, in welchen große Erinnerungen das Gemüth eines Volkes erfüllen.

Die Wissenschaft endlich ist die erkannte Idee der Welt selbst, weil sie die im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte Welt systematisch erkennt, so daß sich im Wissen das ganze Daseyn auf der Stufe des Gedankens wiederholt.

Die Allgemeinheit des Geistes ist weder eine nur substanzielle, noch ist sie die Allgemeinheit eines Weltgeistes, in dessen „an und für sich seyender Allgemeinheit die Völkergeister nur als Ideelles," die Individuen aber nur „formelle Subjektivitäten" sind, durch welche der allgemeine Geist nur hindurchschreitet, oder dessen „bewußtlose Werkzeuge" sie sind, durch deren Untergang der an und für sich seyende Geist sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereite und erarbeite. Vergl. Philosophie des Rechts §. 344.

Es wurde schon gezeigt, daß das Wesen der Menschheit nicht produktive Einheit ist, weil ein Wesen, welches nicht substanzielles Prinzip des Individuums ist, nur durch ein abstrahirendes Denken vorgestellt werden kann.

Und wie der Weltgeist nicht sein eigenes Prinzip ist, sondern durch die besonderen Prinzipien der Geister verwirklicht wird, so ist er auch nicht an und für sich seyender Geist, weil nur der seiner selbstbewußte Geist an und für sich allgemein oder subjektive in sich reflektirte Totalität ist. Ein Weltgeist endlich, welcher nicht in der Totalität seiner Glieder, deren jedes selbst ein Ganzes ist, wirklich ist *), ist in keinem Sinne allge-

*) Sondern nur durch die Zerstörung der vorhergehenden Stufen zu den folgenden übergeht.

meiner Geiſt, weil er nur auf beſondern Stufen ſeiner Verwirklichung und mithin nur zeitlich exiſtirt. Ueberhaupt iſt die Vorſtellung, welche den allgemeinen Geiſt oder den Weltgeiſt ſich durch die Epochen der Geſchichte verwirklichen, und ihn ſich durch das „Gericht“ der beſonderen Geiſter hervorbringen läßt, deßhalb ſo unkritiſch, weil ſie den Weltgeiſt ſeiner Beſonderung in die Volksgeiſter, ſey es nun als allgemeines Subjekt oder als allgemeine Subſtanz vorausſezt, und dieſes Prinzip nach derſelben Analogie ſich zum an und für ſich ſeyenden Geiſt beſtimmen läßt, nach welchem es vorausgeſezt wird, nämlich nach der Analogie des individuellen Geiſtes *).

Der allgemeine Geiſt, welcher ſeine Wirklichkeit und ſein Selbſtbewußtſeyn nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die Individuen hat, in denen er exiſtirt, iſt nicht an und für ſich ſeyender Geiſt, ſondern er iſt die Vernunft der Geiſter, welche ſich die Idee des Ganzen oder der Welt durch die Beſonderheit ihres Selbſtbewußtſeyns vermitteln.

Sofern das Individuum nicht vorausſetzungsloſes Prinzip ſeiner ſelbſt iſt, weist die Geiſterwelt freilich auf ein allgemeines Prinzip zurück, welches ſich durch die Beſonderheit der Geiſter verwirklicht; aber das Prinzip, durch deſſen Aktualiſirung die Welt hervorgebracht wird, beſtimmt ſich nur dadurch zum an und für ſich ſeyenden Geiſt, deſſen Idee ebenſoſehr die kon-

*) Eine Analogie, durch welche nur in dem Sinne das Verhältniß des Urbildes zu dem Ebenbilde (Gottes zu dem Menſchen) erkannt wird, wenn jene allgemeine Subſtanz das Prinzip einer abſoluten Subjektivität iſt, welche nicht nur die beſonderen Geiſter als ihre Geſchöpfe begreift, ſondern im Verhältniſſe zu der Welt das Prinzip und der Begriff oder Geiſt ihres eigenen Weſens wird und iſt.

kreteſte, wie die allgemeinſte iſt, daß es der Wille einer abſoluten Perſönlichkeit iſt, welche ſich im Verhältniß zu den Momenten ihrer Schöpfung ewig und in der konkreten Einheit mit ſich hervorbringt.

Die Schöpfung der individuellen Geiſter, in welchen ſich das Prinzip der Welt nicht nur vorbildlich wie in der Natur, ſondern ebenbildlich offenbart, kann als eine Verwirklichung des ſchöpferiſchen Geiſtes oder des vorausſetzungsloſen Willens betrachtet werden; indem er ſich aber durch die Schöpfung jeder Perſönlichkeit weſentlich, ſubjektiv und objektiv, oder als an und für ſich ſeyender Geiſt beſtimmt, iſt er nur dadurch allgemeiner Geiſt oder unendliche Subjektivität, daß er ſich im Verhältniſſe zu ſeiner Schöpfung in ſich reflektirt, und die abſolute Totalität der beſonderen Ideen wird, welche durch die individuellen Geiſter verwirklicht werden.

Statt daß ein abſtrahirendes Denken die Allgemeinheit für durchaus objektiv und mithin ſubjektivitätslos, die Subjektivität aber für unweſentlich hält, erkennt die Spekulation vielmehr die konkrete Einheit des Allgemeinen und Eigenthümlichen, ſo daß eben die Individuen die Reflexionspunkte ſind, in denen ſich der Geiſt der Welt in der Beſonderheit ihres nationalen Bewußtſeyns erfaßt, um ſich zu der allgemeinen Idee des Univerſums zu erheben.

Die Menſchheit iſt ein Organismus, von dem jedes Glied ſelbſt ein Ganzes iſt, wenn gleich jedes Individuum ein unendlich eigenthümliches iſt, indem es den Einen Begriff der Menſchheit durch ſeine ganze Organiſation individualiſirt *).

*) Wer Hegels Methode, alle Wahrheit auf den logiſchen Begriff zu reduziren, nicht kennt, wird es im höchſten Grade be-

Während mithin die Naturwesen darum keine wahrhafte Individualität oder Eigenthümlichkeit haben, weil sie kein allgemeines Wesen zu ihrer immanenten Voraussetzung haben, welches sie individualisiren oder zum allgemeinen vernünftigen Selbstbewußtseyn bestimmen könnten, so daß sie nur in der Bestimmtheit der Art existiren, sind die geistigen Individuen oder die Personen die an und für sich seyenden Einheiten des Eigenthümlichen, des Besondern und des Allgemeinen. Und zwar ist die Eigenthümlichkeit oder das Selbstbewußtseyn der koncentrirteste Einheitspunkt oder die tiefste und ideellste Freiheit, durch welche der Werth, den eine Persönlichkeit in ihrer Besonderheit oder in

---

fremdend finden, wenn dieser Denker S. XXV der 2. Ausgabe der Logik unter andern sagt:

„Wenn es an dem ist — was im Allgemeinen zugestanden wird — daß die Natur, das eigenthümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substanzielle bei der Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des Erscheinens und der vorübergehenden Aeußerung, der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine ist, wie jedes menschliche Individuum zwar ein unendlich eigenthümliches, des Prins aller seiner Eigenthümlichkeit darin Mensch zu seyn in sich hat, wie (??) jedes einzelne Thier das Prins Thier zu seyn, so wäre nicht zu sagen, was, wenn diese Grundlage aus dem mit noch so vielfachen sonstigen Prädikaten ausgerüsteten weggenommen würde, ob sie gleich wie die andern ein Prädikat genannt werden kann, Was so ein Individuum noch seyn sollte.“ Gewiß ist das menschliche Wesen die Grundlage oder die Substanz der menschlichen Individualität, und eben weil es nur Grundlage ist, macht es das Individuum nur zum Menschen — so daß dieses durch Hinwegnahme jener Grundlage aufhörte ein Mensch zu seyn; aber die konkrete Eigenthümlichkeit, deren Bestimmtheit eben nicht nothwendig eine zufällige ist, indem die Subjektivität ihr Wesen zum konkreten Geist bestimmen kann, die konkrete Eigenthümlichkeit macht den Menschen zu Dem, was er in den bestimmtesten Verhältnissen als sittlich, wissenschaftlich und religiös gebildeter Mensch ist.

ihrer Allgemeinheit als nationaler Mensch oder als Weltindividuum hat, bestimmt wird. Alles Originelle ist das Eigenthum von Individuen, in denen sich der Geist ihres Volks und durch die Besonderheit ihrer Nationalität der Geist des Ganzen, der Geist des Schöpfers bestimmt und manifestirt.

Daher sind auch die ideellen Welten, in welchen der Geist seine Wirklichkeit hat, nicht nur die Gesammtthat der Menschheit, so daß die weltgeschichtlichen Individuen nur „formelle Subjektivitäten“ wären, sondern Gesetzgeber, Entdecker, Künstler und Forscher, welche ihre Zeit zu neuen Sphären des Daseyns und Bewußtseyns erhoben haben, verwirklichen „das Substanzielle“ aus innerem Beruf und durch die Tiefe und Originalität ihres Geistes, nicht aber auf eine instinktartige Weise *), in welchem Fall ihnen §. 348 „die That des Weltgeistes allerdings verborgen und nicht Objekt und Zweck ist.“ Solche „bewußtlose Werkzeuge“ sind nur die Individuen, welche sich ihr Bewußtseyn durch die Verkehrtheit ihres Willens verfinstert haben, und sich und Andern zum Gericht in die Geschichte einschreiten.

Dagegen sind eben jene weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, in welchen sich der Geist einer ganzen Zeit konzentrirt, die Lichtpunkte der Geschichte, in deren großem Sinn und Thun sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen am schönsten offenbart, indem sie weder nur aus sich und durch sich handeln, noch bloße Werkzeuge des göttlichen Geistes sind, sondern den göttlichen Weltplan um so wahrer verwirklichen, je innerlicher und je freier sie sich selbst bestimmen.

*) Unwürdiger kann man von diesen Heroen der Geschichte nicht reden, als wenn man sagt: „An diesen Lebendigkeiten der substanziellen That des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben ist sie ihnen verborgen und nicht Objekt und Zweck.“

Und so ist die ganze Geschichte in einem unendlich höheren Sinne eine Schöpfung Gottes als die Natur.

Denn diese ist nur das Werk Gottes, aber die Geister, welche nur geschaffen werden, um sich selbst zu schaffen, bringen freithätig eine Welt hervor, welche in der Wahrheit ihrer ewigen Idee ebensosehr das System der göttlichen Schöpfung ist.

Indem wir die Welt als ein System denken, dessen substanzielle Einheit das Wesen, dessen subjektive Einheit die Seele, und dessen objektive Einheit die Totalität des Geistes ist, so daß diese Momente die besonderen Formen einer und derselben Schöpfung sind, und die göttliche Idee sich in den Momenten der Idee der Welt reflektirt, sind wir von dem ewigen Begriffe noch nicht zu der Erscheinung der Welt in Raum und Zeit gekommen, und da die ewige Idee der Wirklichkeit durch die Erscheinung vermittelt ist, so ist die Aufgabe, sie im Gegensatze des Werdens zu erkennen.

§. II. Der Organismus der Menschheit.

1) Die Meinung, daß die einzelnen Entwicklungsstufen nur ebensoviele Durchgangspunkte des Geistes seyen, durch welche sich der erscheinende Geist zum reinen Wissen läutere, widerlegt sich schon darum, weil das Nacheinander, in welchem die Gestaltungen des Geistes aufeinanderfolgen, nur für unser endliches Bewußtseyn, oder, wie Hegel sagt, für unsere subjektive Vorstellung in das Nichtmehrseyn oder das Gewordenseyn der Vergangenheit in das momentane Seyn der Gegenwart und in das Nochnichtseyn der Zukunft sich scheidet.

Um sich jedoch vollkommen zu überzeugen, wie unwahr die Meinung ist, die geistigen Individuen seyen nur Durchgangspunkte des allgemeinen Geistes, hat man nur zu bedenken, daß in diesem Falle nur entweder ein progressus in

infinitum ſtatuirt werden kann, oder wenn man eine ſolche begriff- und zweckloſe Bewegung nicht annehmen will, ſo muß man entweder Alles in das Nichts verſchwinden laſſen, aus dem man es entſtehen läßt, oder man muß die Individuen, in denen der Weltgeiſt ſeine Subſtanz adäquat begreifen ſoll, verewigen, eine Konſequenz, welche, ſo nothwendig ſie iſt, nur in dem Falle abſurd erſcheint, wenn man nicht alle Geiſter, durch welche der „Weltgeiſt“ ſich verwirklicht *), verewigt.

2) Tiefgedachter iſt die Anſicht, nach welcher man ſich die Welt als die Einheit von Welten denkt, die ſich wie die beſonderen Organe zu der Totalität des Organismus verhalten, der ſich in dem Prozeſſe ſeines Lebens ebenſoſehr hervorbringt, wie er ſich verzehrt, und ſich nicht in einer Succeſſion von Gliedern erzeugt, ſondern das ſeine Momente ebenſoſehr ſetzende wie aufhebende mit ſich identiſche Ganze iſt.

Dieſe Anſicht, nach welcher das Entſtehen ſowohl als das Vergehen der Momente durch ihr ineinander Uebergehen nothwendig iſt, hat nicht das Unſtatthafte einer Aufeinanderfolge, die ſich entweder endet, oder nicht endet, ſondern indem das Ganze weder durch die Aufeinanderfolge des Beſondern wird, noch in dem Geſetztſeyn der beſondern Geſtaltungen iſt, iſt das Werden weder ein Wechſel, durch den das Ganze ſelbſt entſteht oder vergeht, noch bedarf es eines progressus in infinitum. Vielmehr iſt das Entſtehen und Vergehen der Momente eines in allem Wechſel des Einzelnen ſich ſelbſt gleichen Ganzen ein Kreislauf, in welchem es weder ein Erſtes, noch ein Mittleres, noch ein Letztes gibt.

Denken wir uns nun unſern Weltkörper als ſelbſtſtändigen Organismus, ſo betrachten wir ihn als fürſichſeyendes Ganzes, das Anfang, Mitte und Schluß hat; denken wir

*) Oder vielmehr verwirklicht wird.

ihn aber im Zusammenhange mit dem Systeme der Welt, so erscheint dieser Weltkörper nur als Organ oder Moment der allgemeinen Wechselwirkung, in welchem allgemeinen Weltorganismus selbst unser Sonnensystem als parzieller Organismus begriffen ist, oder als begriffen betrachtet werden kann.

Sofern nun dieses relative Ganze (unser Sonnensystem) nur Moment eines absoluten Ganzen ist, so können wir so wenig sagen, die Welt vergehe mit unserem Weltköper, wie wir sagen können, sie entstehe mit demselben.

Sogar die Aufeinanderfolge der Welten, durch deren Wechsel sich das Ganze bethätigt, wird negirt, sobald man sich den Kreis des Werdens als geschlossen und nicht von einem Punkte entstehend denkt. Denn wenn die Bewegung der ineinander übergehenden Momente nicht von Einem, sondern von jedem Punkt anfängt, so sind sie alle gleich selbstständig und gleich sehr abhängig, und in dem Kreise dieser Wechselwirkung ist jedes Moment das Prinzip von Dem, dessen Resultat es ist. Da dieses Werden keinen Anfang hat, so sind seine Momente ebensosehr ineinander übergegangen, wie sie ineinander übergehen, und weil in diesem ineinander Uebergehen der Momente ihr Aufgehobenwerden in ihr Gesetztwerden, und dieses in jenes umschlägt, so ist weder der Wechsel noch das Bestehen des Einzelnen, sondern nur die Einheit von Beidem oder das in allem Wechsel sich selbst gleiche Ganze wirklich. Das Vergehen des Einen ist das Entstehen des Andern, und die Ewigkeit des Ganzen ist durch die Zeitlichkeit oder den Wechsel des Einzelnen vermittelt.

Ein Kreislauf, von dessen Momenten jedes Anfang, Mitte und Schluß ist, kann nur inkonsequenterweise vorgestellt werden, indem man jedes Organ als Ganzes, und jedes Ganze als Organ oder Moment des allgemeinen Organismus denkt.

Allein auf solche Weise käme es zu keinem realen Un-

terschiede, welcher, wenn er bestimmt gedacht wird, ein qualitativer, individueller oder wesentlicher ist.

Anfänge sind, wie wir gesehen haben, nur die Elemente; Organe und Vermittlungspunkte des Totalorganismus sind nur die natürlichen Dinge und Wesen. Die Persönlichkeiten aber unterscheiden sich als Weltwesen ebendadurch von den Naturwesen, daß sie nicht nur Momente des Weltganzen, sondern in sich geschlossene Totalitäten sind, von denen jede an und für sich Prinzip, Mitte und Schluß ist. Wenn aber die Persönlichkeiten durch die Wahrheit ihres Wesens, durch die Energie ihres Willens und durch die konkrete Totalität ihrer Idee ewig sind, so stimmt die Ansicht, nach welcher die Erde nur übergehendes Moment des Weltganzen ist, mit der im Vorhergehenden entwickelten Idee des Geistes deßhalb nicht zusammen, weil die Zeit, durch welche sich der Geist der Menschheit im Verhältniß zu der Natur entwickelt, nicht die Vermittlung und das stufenweise Uebergehen zur Ewigkeit des Geistes wäre, wenn die Welt der verewigten Geister eine nicht nur der Form, sondern dem Inhalte nach andere wäre, als diejenige ist, im Verhältniß zu welcher sich der Geist durch die Zeit zu der Ewigkeit seiner Idee befreit.

Wenn daher die Welt durch den Geist, dessen Welt sie ist, verewigt wird, so daß die Geister — und der Geist existirt nur persönlich — nicht nur Organe des Weltorganismus, sondern an und für sich seyende Einheiten sind, von denen jede sich selbst ihre Welt hervorbringt, so fragt es sich, wie der Organismus der Menschheit, von dem jedes Organ selbst ein Ganzes ist, an und für sich zu begreifen ist?

3) Sind die Persönlichkeiten absolute Prinzipien ihrer selbst, oder sind sie Positionen „eines allgemeinen Wesens, welches mit dem göttlichen Wesen identische Menschheitswesen ein, von dem Menschen selbst, von den Menschen in ihrer

Individualität, Vielheit und Besonderheit unterschiedenes Wesen“ *) seyn soll, oder sind sie als Kausalitäten zu denken, die sich wechselseitig setzen und voraussetzen?

Das Erste ist nicht anzunehmen, weil individuelle Geister nicht absolute Ursachen seyn können; das Zweite ist unwahr, weil dieses lautere oder allgemeine Wesen so wenig Realität hat, wie der allgemeine Geist oder der Weltgeist, der nur als Geist besonderer Völker wirklich ist, welcher sich selbst nur in dem Geiste der Individuen, in seiner Besonderheit und durch diese in seiner Allgemeinheit erfaßt, indem sich das Selbstbewußtseyn zum Volksbewußtseyn, und dieses zum Bewußtseyn der Menschheit erweitert. Sondern wie jede Persönlichkeit eine eigenthümliche Gestaltung des Einen Geistes ist, der nur durch die Individuen wirklich wird, und ist, so ist auch das allgemeine Wesen, in seiner Allgemeinheit, nicht eine gemeinschaftliche Substanz oder Voraussetzung, sondern entweder das voraussetzungslose Prinzip, welches sich als der Wille einer absoluten Persönlichkeit bestimmt, oder das eigenthümliche Wesen der Einzelnen, die in ihrer Eigenthümlichkeit besondere und allgemeine Geister — nationale und universelle Menschen sind. Die leztere Ansicht aber, nach welcher die Individuen sich wechselseitig setzen und voraussetzen, widerspricht dem realen Verhältnisse der Einzelnen, indem die vorhergehenden Generationen nicht in derselben Weise durch die folgenden vermittelt sind, wie diese durch jene. Außerdem, daß die Kategorie des wechselseitigen Verursachens und Verursachtwerdens oder des wechselseitigen sich Voraussetzens, dem konkreten Verhältnisse der Zeugung, durch welche die folgenden Generationen durch die vorhergehenden vermittelt sind, nicht entspricht.

*) So bestimmt Feuerbach die Einheit des Göttlichen und Menschlichen S. 5. seiner übrigens schätzenswerthen Geschichte der neueren Philosophie.

Da mithin die Individuen weder schlechthin durch sich selbst, noch durch die Besonderung eines allgemeinen Wesens, das sich nicht in seiner Allgemeinheit in sich selbst reflektirt, noch durch das Kausalitätsverhältniß begriffen werden können, so bleibt nichts übrig, als zu dem weltschöpferischen Prinzipe zurückzukehren, welches als absoluter Wille ebensosehr Prinzip seiner selbst ist und mithin nicht nur die Substanz, sondern die absolute Voraussetzung einer absoluten Subjektivität ist, wie es in seinem transeunten Wollen Prinzip einer Objektivität ist, durch deren Subjektivitäten oder Geister es sich in der relativen oder individuellen Totalität seiner Momente — des Wesens des Willens — und des Geistes — bestimmt und offenbart *).

4) Das Schaffen des absoluten Geistes bestimmt sich durch die Zeiten, durch welche sich der individuelle Geist successiv hervorbringt, aber diese Zeiten werden durch die Wahrheit der Prinzipien, deren Manifestationen sie sind, zu Ewigkeiten; und wenn wir die Welt in der Wahrheit der Idee, welche für Gott absolut wirklich, für uns der Schluß und das Resultat unserer zeitlichen Entwicklung ist, erkennen, so erheben wir uns zu dem Gedanken der urbildlichen Welt, welche in ihrer Wahrheit die transeunte Verwirklichung der göttlichen Idee ist.

Sofern nun die Ewigkeit die positive sich bewährende Einheit derselben Momente ist, deren negative sich selbst aufhebende Einheit die Zeit ist, so ist für den absoluten, und für den zu seiner Idee befreiten individuellen Geist das Reich des Vaters oder die alte Welt nicht der Zeit, sondern ihrem Wesen und ihrer Natur nach das Ansichseyn

*) Absolut nennen wir die göttliche Subjektivität, weil sie nicht, wie die menschliche, relative Totalität, sondern die an und für sich seyende Einheit und die Wahrheit der besonderen Ideen ist, die durch die individuellen Geister verwirklicht werden.

oder die Vergangenheit, und mithin entweder die substanzielle oder die reelle Voraussetzung der neuen Welt, deren Prinzip nicht zeitlicher Weise, sondern durch seinen Begriff ein gegenwärtiges ist, weil es der Begriff der in sich und bei sich seyenden Seele, der sich ihres Wesens bewußten Subjektivität ist; und das durch die Energie des in sich reflektirten Willens (der Seele) zu vermittelnde und zu verwirklichende Reich des an und für sich seyenden Geistes ist seiner Idee nach ein Zukünftiges, weil der Geist nicht nur ist, sondern sich hervorbringt oder durch sein Wollen für sich wird, und weil er mithin das Resultat seiner ewigen Thätigkeit ist.

Sofern der göttliche Wille das substanzielle, subjektive und geistige Prinzip der individuellen Geister ist, ist jede Persönlichkeit als in sich reflektirte Totalität eine neue Position der Idee, und es erhellt hieraus, daß die folgenden Schöpfungen zwar durch die vorhergehenden vermittelt, nicht aber verursacht sind.

Man hat daher keinen Grund anzunehmen, die folgenden Generationen werden von den vorhergehenden entweder schöpferisch produzirt, oder seyen in ihnen dem Keime nach schon enthalten, sondern das Eine sich im Schaffen der geistigen Individuen in der Totalität seiner Momente bestimmende Prinzip ist derselbe absolute Wille, der sich durch seine immanente Selbsterzeugung zum absoluten Geiste bestimmt, welcher in seiner Allgemeinheit konkretes Wesen ist.

Wenn man aber anf der andern Seite das organische Verhältniß der Geister durch das wechselseitige sich Setzen und Voraussetzen erklärt, so verkennt man den realen Unterschied dieses Verhältnisses, indem der Urmensch, wenn er gleich nur Anfangspunkt der geschichtlichen Entwicklung und Hervorbringung der Geister ist, in einem andern Verhältnisse zu den geschichtlichen Individuen steht, als diese zu jenem.

Es ist der Unterschied des Gezeugtwerdens und des Ge-

ſchaffenwerdens, der hier in Betracht kommt, und wenn die Schöpfung des Urmenſchen nur durch die Naturſchöpfung vermittelt iſt, ſo iſt die Schöpfung der ſich zeitlich entwickelnden Individuen durch die Zeugung vermittelt.

Indem aber das Gezeugtwerden des geiſtigen Individuums nur die Vorausſetzung des Sichſelbſtzeugens iſt, und die Zeugung nur die Vermittlung der Schöpfung iſt, ſo iſt jedes Individuum eine eigenthümliche Poſition der Idee, und ein neuer Beſtimmungspunkt des ſchöpferiſchen Willens.

Sofern für den ewigen Schöpfer der Welt weder eine Zukunft iſt, die er noch nicht geſchaffen hätte, noch eine Vergangenheit, die er geſchaffen hätte, ſo folgt, daß er als Vater oder als ſubſtanzielles Prinzip die Welt ewig ſchafft, um ſie als ſubjektives Prinzip ewig zu erlöſen, und daß er als Sohn das Reich des Geiſtes ewig hervorbringt, um ſeine Schöpfung als Geiſt ewig zu vollenden.

Wenn nun die ewige Wirklichkeit des Geiſtes durch ſein ſucceſſives Werden oder ſeine zeitliche Selbſthervorbringung vermittelt iſt, ſo werden die Zeiten und Orte, in welchen die Individuen ihr Selbſtbewußtſeyn zur Idee ihres Volks und dieſe zur Idee der Welt entwickelt und gebildet haben, die Stufen ſeyn, in deren Beſtimmtheit ſie das Syſtem der göttlichen Schöpfung in ſeiner ewigen Wahrheit erkennen.

Aber nach der Erfüllung oder Vollendung der Zeit ordnen ſich die Zeiten nach den Prinzipien, durch welche ſie beſtimmt werden, und werden in dieſer Ordnung durch das Weſen, den Willen und den Geiſt der Menſchheit in derſelben Wahrheit verewigt, in der ſie von Gott geſchaffen, gewollt und erkannt ſind.

Indem ſich in dieſem in ſich geſchloſſenen Syſtem der Schöpfung alle Sphären wechſelſeitig ergänzen, wird das Verhältniß der Individuen das Verhältniß der erkennenden Liebe ſeyn, welche Einheit Aller mit Allen ebenſowohl das

Verhältniß einer unendlichen Selbstthätigkeit wie einer unendlichen Empfänglichkeit seyn wird. Die Wirkung des Geistes auf den Geist ist nicht ein einseitiges Sichbestimmen und Bestimmenlassen, sondern der Geist reflektirt sich in dem Geiste in der konkreten Totalität seiner Idee, ein Sich reflektiren, welchem ein geistiges Reproduzirtwerden entspricht.

Denken wir uns nun, daß jede Persönlichkeit den allgemeinen Geist in der Bestimmtheit aller Völker, durch deren religiöse, künstlerische und wissenschaftliche Bildung er zur Besonderheit einer eigenthümlichen Weltansicht realisirt wird, ideell in sich reproduzirt, und daß der wissenden Intelligenz nicht nur der allgemeine Nationalgeist, sondern die Individuen, in denen dieser lebt und sich erfaßt, durch ein Wiedererleben und Erkennen in seiner vollendeten Organisation sich offenbart, dann denken wir uns die Idee des Geistes in der allseitigen Vermittlung, in der sie sich in jedem in sich selbst allgemeinen Bestimmungspunkte der göttlichen Schöpfung, d. h. in jeder Persönlichkeit, reflektirt *). Weil jede Persön-

*) Es wird nicht überflüssig seyn, diese Ansicht, durch einige Stellen aus Baaders philosoph. Schriften (II. Bd. erste Abhandlung) zu erläutern, sofern dieser Forscher vor Anderen die große Aufgabe realisirt hat, die Ewigkeit im Reflexe des Zeitlebens und mithin vermittelt durch dieses zu erkennen. Er sagt daselbst, „daß der magische“ (d. h. nicht körperlich vermittelte, sondern rein geistige) „Verkehr sich zu dem sinnlichen wie eine organische“ (centralperipherische) „zu einer nicht organischen Gemeinschaft verhalte.“ „Alle bloß äußerliche (räumlich zeitliche) Gemeinschaft zwischen organischen Individuen (Personen) ist als solche nur die eines Aggregats, wo nämlich nur das Einzelne wirklich, aber als das Allgemeine ausschließend, dieses hingegen nicht wirklich ist“ (verwirklicht wird). „In einer wahrhaft organischen Gemeinschaft solcher Personen würde hingegen das Allgemeine wirklich und das Wirkliche (die einzelne Person) allgemein gegenwärtig sich bewähren, so wie inner einem organischen System jedes einzelne Glied in allen (durch alle) und alle in jedem einzelnen (durch jedes einzelne Glied)

lichkeit an sich Ganzes ist, für welche das Ganze ist, so sind es dieselben Prinzipien, durch deren Verhältniß jedes

leben. So ist z. B. das Bewußtseyn jedes einzelnen Menschen hienieden das seiner einzelnen Persönlichkeit, minus dem Bewußtseyn der allgemeinen Persönlichkeit (des menschlichen Geistes) und lezteres ist dagegen ein wirklichkeitsloses Abstraktum. Wogegen wir bei jeder lebendigeren Verbindung der Menschen (auch nur in einzelnen vorübergehenden Momenten) eine wahrhafte Erweckung (Aktuosität), gleichsam ein Aufblitzen oder Aufflammen dieses homme general wahrnehmen, und nicht undeutlich bemerken, wie diese Personen ihr einzelnes Leben gegeneinander oder eigentlich in jenem höhern dritten verlierend, sofort in diesem mit einer höhern Lebenspotenz gleichsam wieder aufstehend, dieses ihr Leben verdoppelt oder vervielfacht nach der Zahl der sich so Verbündenden wieder finden. Matth. 10, 39. Eine Erscheinung, die eben nichts Anderes als das Faktum einer hier geschehenen organischen Gemeinschaft, oder wenigstens eines Ansatzes hiezu aussagt. Es kann nun hier nicht ausgeführt, sondern nur daran erinnert werden, daß die Gemeinschaft des Magnetiseurs mit der magnetisirten Person wirklich von dieser organischen Art ist *), und ich mache hier nur auf eine Folge aufmerksam, die besonders dem Theologen willkommen seyn muß. Wir haben nämlich hier einen Beweis mehr für jenen großen, im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb, welcher die einzelnen Menschen alle, aus ihrer dermaligen Todes- oder bloßen Aggregatsgemeinschaft heraus, oder herauf, in eine wahrhaft organische Gemeinschaft zu erheben, und diese durch eine hiezu sich mitbildende erneute Natur zu subsanziiren oder zu fixiren strebt, wodurch denn eben die allgemeine Persönlichkeit wahrhaft erweckt und bleibend, weil in der gesammten Natur wurzelnd, und mit ihr versöhnt erhalten werden soll. Eine Wahrheit, die,

*) Hieher gehört die Aeußerung Hegels (Encykl. §. 406): „Daß das somnambüle Individuum, von den Empfindungen, Anschauungen und innern Vorstellungen des Magnetiseurs aber als den seinigen (auch von den leztern als den seinigen?) weiß, zeigt die substanzielle Identität, in welcher die Seele, die auch als konkrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu seyn fähig ist." Die geistige Einheit kann nimmermehr „die substanzielle Identität" seyn, in welcher die Subjektivität des Bewußtseyns, nur „Eine" ist. Was er daher weiter von dem „leeren sich nicht präsenten Selbst" des somnambülen Individuums sagt, sezt eben die Meinung von einer Identität voraus, die dem Begriffe der Persönlichkeit widerspricht, und faktisch unwahr ist.

Volk und jedes Individuum sich die Idee der Geistes vermittelt; wie unendlich verschieden aber die Bestimmtheit dieser konkreten Einheit ist, erhellt aus der Verschiedenheit des Standpunkts, von welchem die Individuen an der Welt des Geistes Theil nehmen und sie verwirklichen.

Aber dadurch, daß durch das Gericht, welches (im Verlaufe der Geschichte und nach derselben) die negativen Verhältnisse, die sich ebensosehr selbst negiren, wie negirt werden, aufhebt, die Welt zu der Wahrheit ihrer Idee wiederhergestellt wird, werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu Momenten Eines und desselben Systems verewigt, welches ebensosehr die Wirklichkeit des sich selbst erzeugenden kreatürlichen Geistes, wie die Schöpfung des absoluten Geistes ist.

Anmerkung zu 1. Die Frage nach dem Prinzip oder der Einheit der Welt kehrt in der Pneumatologie oder in der Lehre von der Welt des Geistes in einem höhern Sinne wieder, als sie in der Kosmologie oder in der Lehre von der natürlichen Welt untersucht wurde. Wir leiten unsere Untersuchung durch die Beurtheilung der vierten Kant'schen Antinomie der kosmologischen Ideen

---

obschon schier noch allgemein ignorirt, doch das Wesen und Geheimniß der Religionslehre ausmacht, welche die Momente und den Gang jenes geheimen Organisationsprozesses (der keineswegs einem blinden Triebe folgt) nachzuweisen hat. S. Ephes. 4, 12, 13 ꝛc. — Ein Christ (Wiedergeborner, oder ins höhere allgemeine Leben Erweckter) würde sohin Derjenige seyn, in welchem dieser Organisationsprozeß schon bei seinem irdischen Leben sich zu substanziiren (zur Natur zu werden) anfing, weil er freiwillig das Herausgekehrtseyn seines persönlichen Lebens jenem Organisationsprozeß zum Opfer bringt — in welchem Heraus- oder Abgekehrtseyn der Persönlichkeit von dem gemeinsamen höhern Leben eben dieses dermalige äußere Natur- und Aggregatleben des Menschen besteht."

ein, welche Kant nur psychologisch, nicht metaphysisch zu lösen versucht. Kant sagt in der Thesis: zu der Welt gehöre Etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen seye — ein Satz, der unkritisch genug ausgedrückt ist, weil das schlechthin Unbedingte als ein Etwas, das zu der Welt gehört, keine unbedingte, sondern eine relative Ursache ist; daß aber der Theil, der nur in Beziehung auf ein Ganzes Theil ist, nicht unbedingt seye, versteht sich von selbst.

Im Beweise wird ohne Weiteres behauptet, jedes Bedingte setze eine der Zeit nach vorhergegangene Reihe von Bedingungen bis zum Unbedingten voraus, welches allein absolut nothwendig seye. Nun seye es widersprechend, daß die nothwendige Ursache *) aller Veränderungen der Welt außer der Zeit seye, indem sie in diesem Falle die Zeitreihe nicht anfangen könne.

Im Gegentheil ist Das, was aller Zeit vorauszusetzen ist, als Prinzip des Werdens nicht selbst ein Zeitliches oder Werdendes, sondern es ist überzeitliche Ursache. Eine Ursache aber, welche nicht wirkt, ist nicht Ursache. Diese „nothwendige“ schlechthin unbedingte Ursache wirkt aber nicht in dem Sinne zeitlich, daß ihre Wirkungen nur in einer durchgehends bedingten Reihe von Weltveränderungen erfolgten. Vielmehr hört dieses überzeitliche Prinzip des Werdens nicht auf, anzufangen, d. h. es wirkt in jedem Punkte seiner Selbstbestimmung überzeitlich. Ein Prinzip, welches sich in einer aufsteigenden Reihe von Positionen seiner selbst in jedem seiner Bestimmungspunkte neu sezt, und mit ursprüng-

*) Kant denkt unter dieser Ursache eine persönliche, was sich aber nicht von selbst versteht.

licher von sich selbst anfangender Kausalität wirkt, wirkt weder zeitlos, d. h. es wirkt gar nicht, sondern es ist, Was es ist, ohne sein Thun, noch wirkt es zeitlich, d. h. es wird nicht durch die Zeit oder es geht nicht in das Werden über, sondern es vermittelt sich durch die stufenweisen Positionen seiner selbst, die Rückkehr in sich selbst, um durch sich und für sich zu seyn, Was es in seiner Voraussetzungslosigkeit nur seyn kann, um in dieser Einheit mit sich selbst die Macht der Zeit zu seyn.

Wird dagegen die unbedingt nothwendige Ursache dem Werden der Welt zeitlich vorausgesezt, so kommt man von der Thesis zur Antithesis, nach welcher das Unbedingte *) selbst erst durch die Welt werden soll, nichtsdestoweniger aber in einer Reihe von Bedingungen nicht seine eigene Kausalität, sondern immer nur Anderes als sich selbst hervorbringt, und in seinem Wirken sich verliert, statt durch die stufenweisen Positionen seiner selbst in seine Potenzialität zurückzukehren, und die Macht des Seyns zu werden, durch welches und zu welchem es sich verwirklicht hat. Dagegen ergänzen sich die Subjektivitäten, in welchen sich das seiner selbst mächtige Prinzip in individueller Totalität erfaßt, zu einer in sich geschlossenen Welt, und die Zeit ist nur die Vermittlung der Ewigkeit.

Ein solcher werdender Gott, der sich durch die Zeiten der Welt zur Ewigkeit des Geistes vollendet, ist der Gott der Evolutionssysteme, eine Theorie, die zu ver-

*) Wird die Ursache der Welt nur als diese Ursache gedacht, so wird sie jedenfalls erst durch die Welt, indem sich diese Macht des Seyns erst durch ihr Verursachen sezt, und zum Seyn bestimmt, da sie an sich nur seyn kann.

schiedenen Zeiten verschieden entwickelt worden ist. Die Analogie dieser Verwirklichung des voraussetzungslosen Prinzips durch die Formen des Seyns ist das menschliche Wesen, das aber in seiner Potenzialität ein an sich seyendes ist, und nur als das Wesen einer Subjektivität zu denken ist, durch welche (als aktives Prinzip) es sich stufenweise zum Geist verwirklicht.

Welches der wahre Begriff der Analogie des absoluten Prinzips mit dem Prinzipe des individuellen Geistes seye, ist schon bestimmt worden und wird noch konkreter bestimmt werden.

Die Evolutionssysteme lassen das Vollkommnere nicht auf das Unvollkommnere folgen, und durch dasselbe nur vermittelt werden, sondern sie setzen der Weltentwicklung ein Prinzip voraus, welches als reine Potenzialität durch die Momente und Stufen der Welt sich selbst erst verwirklichen soll.

Allein es läßt sich auf keine Weise begreifen, daß ein solches von der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehendes Prinzip, statt sich in der Einheit mit sich selbst stufenweise hervorzubringen, in seiner Verwirklichung seine Möglichkeit nicht *verliert*, oder in seiner Aeußerung nicht *entäußert* wird, wenn es sich nicht im Verhältniß zu dem Seyn, welches es hervorbringt, in sich selbst reflektirt, und sich im Verhältniß zu seiner Verwirklichung durch die Welt zum an und für sich seyenden Geist hervorbringt.

Anmerkung zu 2. Wenn man aber die Organisation der Welt durch „das sich von sich Abstoßen, sich Entzweien oder sich in selbstständige Glieder*) unterscheiden

*) Oder ganz abstrakt: in Selbstständige, wie man ebenso abstrakt von Individuen spricht, ohne zu bestimmen, ob sie nur Einzelwesen oder an und für sich allgemeine Individuen sind.

einer allegemeinen Substanz zu erklären sucht, indem dieser Unterschied durch die Einheit der Substanz mit sich ebensosehr aufgehoben seyn soll," so erinnere ich, daß diese reflektirte Einheit, bestimmt gedacht, entweder die Einheit des in seiner Allgemeinheit, d. h. in seiner subjektiven Totalität, individuellen Selbstbewußtseyns oder des absoluten Selbstbewußtseyns ist, dessen besondere Positionen die einzelnen Persönlichkeiten sind. Daß aber die durch die ganze Naturschöpfung sich vermittelnde Schöpfung der Geisterwelt nicht durch eine Dialektik begriffen werden kann, welche der Prozeß des mit seiner Organisation, in die sich sein Wesen gliedert, identischen lebendigen Individuums ist, versteht sich von selbst.

Wenn die unkritische Vorstellung bei einer absoluten Kausalität stehen bleibt, welche sie als absolute Substanz oder Macht als die Einheit von besondern Ursachen bestimmt *), und durch die ganz unbestimmte Unterscheidung des Allgemeinen von dem Einzelnen die Ewigkeit des Ganzen bei dem Wechsel des Einzelnen zu erhalten sucht, so ist diesem auf Gemeinplätze sich beschränkenden unwissenschaftlichen Raisonniren für seine Selbstverständigung Nichts förderlicher, als sich der Momente, der Formen und der Stufen, in welchen das Ganze wirklich ist, bewußt zu werden.

Die Untersuchung über die Bedeutung der besonderen Ursachen und ihr Verhältniß zu einander, so wie zu der absoluten Ursache, wird auf keine andere als eine der Leibnitz'schen Monadenlehre analoge Ansicht führen; wie wenig aber durch das sich Dirimiren der all-

*) In welchem Falle es sich fragt, welches diese Ursachen sind, ob physische, organische, geistige Ursachen?

gemeinen Substanz, oder ihr sich von sich selbst Unterscheiden, die Organisation der geistigen Welt begriffen werden könne, erhellt daraus, daß dadurch nicht einmal die Elemente in ihren bestimmten Verhältnissen und Prozessen, noch weniger aber die konkreten Durchgangs-, Bildungs- und Entwicklungsstufen der Natur erklärt werden können.

In Beziehung auf die Theorie: daß jedes Ganze Organ und jedes Organ Ganzes seye, wornach in der Organisation der Welt die bestimmtesten und wesentlichsten Unterschiede zu nichte würden, wurde schon bemerkt, daß die Erde nicht übergehendes Moment des Weltganzen seye, weil sie durch die Subjektivitäten oder die Geister, deren Objektivität sie ist, verewigt werde — eine Ueberzeugung, die erst durch den Rückgang zu der absoluten Subjektivität, deren Objektivirung sie als Schöpfung ist, ihre volle Bedeutung erhält.

So wenig die sinnliche Vorstellung daran denkt, die gegenständliche Welt für die bloße Erscheinung oder Manifestation eines absoluten Willens zu halten, so sehr folgt es aus dem Begriffe jenes bestimmungs- und wesenlosen Seyns, nur ein Gesetztes nicht aber an und für sich Reelles zu seyn.

Die sinnliche Vorstellungsweise der Naturalisten findet es aber viel natürlicher, die Personen für Accidenzen oder Erzeugnisse der Natur als des wahrhaft substanziellen Seyns zu halten, als die Natur für den bloßen Uebergang des schaffenden Willens zu der Schöpfung der geistigen Welt, und für die Vermittlung der Wirklichkeit des geschaffenen Geistes zu halten, der ihre Wahrheit und ihr Zweck ist. Das freie Verhältniß des menschlichen Geistes zu der Natur ist jedoch nicht ein solches, daß sie durch ihn gesezt wäre, was sich

wohl behaupten, nicht aber beweisen läßt *). Sondern dasselbe absolute Prinzip, das die Geisterwelt schafft, schafft auch die Natur oder ihre Voraussetzung, und es ist dieses absolute Prinzip, wie wir gesehen haben, nicht nur an sich, sondern für sich oder als Prinzip einer absoluten Subjektivität.

Wenn aber die Erde nicht sowohl als reales Ganze, wie vielmehr als Schöpfung Gottes und Schauplatz des menschlichen Geistes nicht übergehendes Moment ist, so ließe sich noch die Frage aufwerfen, ob sie nicht der koncentrirte Schauplatz der göttlichen Macht, Liebe und Weisheit ist, so daß im Verhältniß zu derselben als Totalorganismus die Planeten nur wie Organe, die Sonne nur als ideelles Prinzip, und die Sterne nur als Voraussetzungen und Durchgangspunkte zu der Schöpfung des Sonnensystems zu betrachten sind?

Jeder Versuch, das System der Weltkörper real oder physisch zu begreifen, kann seine Bedeutung nur durch die Formen, in welcher die Natur des Alls organisch gedacht wird, erhalten. Auch Hegel nennt die Natur ein System von Stufen und bestimmt den menschlichen Organismus als die Reduktion der außereinandergefallenen unorganischen Natur in die unendliche Einheit der Subjektivität.

Die Theologen, sagt Baader, haben keineswegs Ursache, den Astronomen es auf ihr Wort zu glauben, daß die Erde ein Stern unter Sternen ist, wogegen bereits Hegel die Einzigkeit der Erde behauptet; noch daß die völlige Centralisirung des Lichts sich außer der Sonne unzähligemal wiederhole, obschon Einige für diese Sonnen eine Centralsonne suchen."

*) Vergl. die Kosmologie.

Der Uebergang von noch nicht verkörperten, mehr ätherischen Lichtnaturen zu dem System von eigentlichen Weltkörpern und der im Verhältnisse zu dieser Körperwelt intensivern Koncentration des Lichts in der Sonne ist so natürlich und vernunftgemäß, daß die astronomisch nicht erweisbaren Hypothesen von unzähligen Sonnensystemen dagegen zurückstehen müssen.

Wenn anders der Gedanke einer durchaus systematischen oder vernünftigen Ordnung der Welt so weit durchgeführt werden kann, so erscheint die Ansicht des ehrwürdigen Schubert, welcher das System der Weltkörper durch das System des menschlichen Organismus erklärt, aus dem Grunde so sinnvoll, weil ein Wesen, für welches das Unendliche oder das Ganze im Denken ist, seiner Natur nach subjektives Ganzes ist, so daß sich die anfänglichen Momente des kosmischen Seyns in dem Systeme des subjektiv gewordenen Weltganzen reflektiren, wenn gleich der Geist durch die Geschichte seiner Verwirklichung erweist, daß er unendlich mehr ist als nur der Schlußpunkt und die Wahrheit der Natur. Man muß vielmehr sagen, die Natur des Geistes seye die Wahrheit der Natur des Alls, und eben als Leib des Menschen hat die Natur eine unendlich höhere Realität wie als objektives Seyn.

In seiner allgemeinen Reflexion in sich, in welcher sich das Licht in dem Verhältniß zu der Materie als die allgemeine Subjektivität bestimmt, ist es noch nicht in Sterne individualisirt, und diese individuellen Bestimmungspunkte des Lichts können als Voraussetzungen der Sonne betrachtet werden, indem die Lichtnebel *), in welchen sich einzelne Sterne entzünden, zu der Vermu-

*) Die sich nicht in Sterne auflösen lassen, und sich bald expandiren, bald kontrahiren.

thung berechtigen, daß sie in den allgemeinen Momenten der Weltbildung begriffen sind.

Wenn Hegel nicht den Stern, sondern erst die Sonne (die er I. Bd. der Geschichte der Philosophie S. 214 das der Natur nach Spätere als die Erde nennt) als Moment der Totalität bestimmt, welche die Erde ist, so scheint nur die Bezeichnung der Sonne als des „Moments der Abstraktion" unstatthaft, wenn man den bewegenden Zug erwägt, den der Centralkörper auf die ganze Reihe der peripherischen Körper ausübt, und wenn man ihren belebenden Einfluß auf die Erde betrachtet. Dagegen ist es vielleicht sachgemäßer den Centralkörper für denselben subjektiven Einheitspunkt des Planetensystems zu halten, welcher das Cerebralsystem in Beziehung auf den Organismus ist. Zu dieser Koncentration des Lichts im Gegensatze zu den peripherischen Weltkörpern würde sich der leuchtende Aether wie die allgemeine noch nicht zum organischen Einheitspunkt centralisirte Sensibilität verhalten, und die besonderen Weltkörper verhielten sich zu der Sonne und Erde, wie die besonderen Organe zu dem menschlichen Organismus *), der seine Sonne in sich selbst an dem Gehirn hat **), welches die Idealität seiner reellen Gliederung ist. Wie

**) Eine Analogie, die wie jede wahrhafte Vergleichung weder eine Identität des Verglichenen noch eine nur äußerliche Beziehung ist, sondern Eines ist des Andern Gleichniß, indem es in anderer Sphäre oder Stufe Dasselbe ist, was das Verglichene, sofern sich das wesentliche Verhältniß des organisch Vorausgesetzten, und des dadurch Vermittelten in der Natur oder Bestimmtheit der Dinge oder Wesen selbst reflektirt.

**) Das Auge (das Leibeslicht) ist „das nach Außen gewandte Gehirn," welches leztere nach jeder, z. B. auch der Hegel'schen Naturphilosophie, das organisch gewordene ideelle Naturprinzip ist.

das Auge das nach Außen gewandte organische Licht, so ist das Gehirn das in die Subjektivität zurückgenommene Organ des Insichseyns und sich Bestimmens.

Wenn Hegel Kepplers Gedanken, die Anordnung des Sonnensystems nach den Gesetzen der musikalischen Harmonie zu fassen, gegen Laplace in Schutz nimmt, indem er es für unvernünftig erklärt, darin nur eine Verirrung einer träumerischen Einbildungskraft zu sehen, und nicht den Glauben, daß Vernunft in diesem Systeme ist, hochzuschätzen, so verdiente die Schubert'sche Ansicht, welche, wenn wir nicht irren, schon in den Schriften des philosophus teutonicus angedeutet ist, gewiß dieselbe Achtung, indem sie von der Ueberzeugung ausgeht, daß es Ein Begriff ist, welcher in dem objektiven und in dem subjektiven Ganzen sich organisirt.

Diese Weltansicht, die Göschel in Hegels Sinne näher bestimmt, und durch die Erinnerung, daß auf der Erde der Logos Mensch geworden ist, gegen alle Vorwürfe menschlicher Anmaßung sichert, scheint, wenn wir eine Andeutung in der neuesten Schrift von Steffens, wornach dieser geistvolle Forscher aus der organischen Einheit der Welt auf eine simultane Schöpfung des kosmischen Ganzen schließt *), immer mehr zur Ueberzeugung der Naturphilosophen zu werden, und so würde zu der Anschauungsweise des großartigeren selbst christlichen Alterthums auf der Stufe eines reiferen Wissens zurückgekehrt, eine Rückkehr, die um so merkwürdiger wäre, da die jonischen und italischen Philosophen des

*) Wogegen das Entstehen und sogar Verschwinden einzelner Gestirne, wie sich Jeder aus den betreffenden Schriften überzeugen kann, nur beweisen würde, daß sie noch in den ersten Momenten der Weltbildung begriffen sind.

Alterthums die Resultate der Naturphilosophie unserer Zeit durch ihre Prinzipien auf die überraschendste Weise anticipirten.

Ich bin weit entfernt, mich zu überreden, ich habe jene Theorie durch meine Entwicklung unwiderlegbar bewiesen, aber ich halte es nicht für überflüssig, dieses Problem metaphysisch untersucht zu haben, indem der Versuch einer organischen Entwicklung die Wissenschaft ohne Zweifel mehr fördert, als wenn man von der Welt, als „dem Inbegriff der Dinge," oder „der Gesammtheit des endlich Seyns" spricht, und bei dem ganz unbestimmten Begriff einer Welturſache stehen bleibt, der weder an und für sich, noch in Beziehung auf die Welt bestimmt gedacht wird, wenn man diese unbedingte Ursache entweder als Prinzip von wirkenden Ursachen vorstellt, von denen jede nur Durchgangspunkt der unbedingten Ursächlichkeit ist, oder sie als abstrakte Einheit der besonderen Ursachen vorstellt, die, wenn sie bestimmt gedacht werden, Nichts mit einander gemein haben als den Namen, indem z. B. physische Ursachen in gar keinen Vergleich mit organischen kommen, und diese toto coelo von der Kausalität intelligenter Individuen verschieden sind.

So große und gerechte Zweifel gegen die dargestellte Weltanschauung erhoben werden können, so versteht es sich doch nicht so von selbst, daß nur die Erde bewohnt und bewohnbar ist. Denn wenn man auch die spezifische Dichtigkeit, die bei den der Sonne näheren Planeten größer, bei den von der Sonne entfernteren aber geringer ist, als bei der Erde, gar nicht in Anschlag bringen will*), wenn man von organisirten Wesen spricht, welche

*) Aber wohl mit Unrecht.

in unserem Sonnensystem unserer Organisation unstreitig analog seyn müßten, wenn nicht vielmehr nur Ein Punkt es ist, an welchem sich die Weltbildung zu organischer Gestaltung koncentrirt — hievon ganz abgesehen, so beruht die Meinung, daß keine, wie man sagt, „Welten“ geschaffen werden können, die nicht bewohnt wären, einestheils nur auf einer quantitativen Schätzung, anderntheils auf einer teleologischen Betrachtungsweise, die sich kritisch wenigstens nicht in dem Umfange rechtfertigen läßt, in welchem sie in so vielen Fällen geltend gemacht wird. Was berechtigt denn zu der Annahme: daß es mehr als Eine Welt gebe, und wenn es nur Eine Welt gibt, so steht Nichts entgegen, in den Sternen die allgemeinen Momente, in den Planeten die besonderen Qualitäten des Organismus anzunehmen, dessen ideelles Prinzip die Sonne, dessen konkrete Organisation die Erde ist. Wenigstens wäre in solcher Weise der konkrete Organismus der Erde in dem kosmischen Ganzen nicht anders in seinen Elementen und Stufen auseinandergesezt, wie der menschliche Organismus in der Organisation des tellurischen Naturlebens vorausgesezt und vorgebildet ist, und es würde ebenso gesetzmäßig von dem Allgemeinen zu dem Besonderen und von diesem zu dem Einzelnen als der in sich reflektirten subjektiven Einheit des Allgemeinen und Besonderen fortgeschritten *), wie wir diesen Fortschritt

*) Hegel, der durch diesen wahrhaft logischen Fortschritt das System der Welt zu begreifen sucht, sagt §. 270 der Encykl., „die planetarischen Körper sind als die unmittelbar konkreten in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichste zu nehmen, sofern der Verstand das Abstrakte dem Konkreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems.“ Daß die Fixsterne keinen festen Kern haben, sondern ätherischer Natur

zu der Schöpfung des Menschen durch die Momente, Formen und Bildungsstufen der Erde in der Kosmologie nachgewiesen haben. Und wie wir uns überzeugt haben *), daß der Schöpfer der Erde in früheren Momenten und Stufen in allgemeinen Erscheinungen oder konkreten Gestaltungen objektivirt oder besondert, Was er auf höhern Stufen zu individueller konkreter Einheit zusammenfaßt — so daß er den ganzen Weg oder den ganzen Prozeß, durch welchen er durch vorbildliche Produktionen bis zu der Schöpfung des Menschen, indem er sich selbst ebenbildlich erkennt, aufsteigt, in allen seinen Momenten, Bildungen, Entwicklungsstufen und Vermittlungspunkten hinter sich zurückläßt, und mithin diese Spuren und Denkmale des göttlichen Schaffens hauptsächlich den Zweck haben, uns über den Sinn der göttlichen Schöpfung in ihrer vielgestaltigen Wirklichkeit und in der ganzen Organisation ihres Systems, als Zeugen seiner Macht, Liebe und Weisheit zu verständigen: dann wird auch die Ansicht nicht unwahrscheinlich, Gott offenbare sich in den kosmischen Phänomenen nach der Macht und Gesetzmäßigkeit seiner Natur oder als Vater, während er sich in der Schöpfung des konkreten Seyns als formelles Prinzip oder als Sohn bestimmt, und stufenweise seine Schöpfung bis zu dem Punkt vollendet, in welchem er sich nicht mehr vorbildlich, sondern ebenbildlich oder in der Totalität seiner selbst, d. h. als Geist bestimmt und offenbart.

Anmerkung zu 3 und 4. Durch den ganzen Verlauf

---

sind, hat insbesondere Schubert sehr wahrscheinlich gemacht, daher wir auf seine Schriften, namentlich: „Die Urwelt und die Fixsterne," verweisen. Die Kometen zeigen ohnehin keinen festen Kern.

*) Vergl. S. 104 und 141.

der Kosmologie hat es sich erwiesen, daß der Fortschritt des göttlichen Schaffens ein nicht nur quantitativer, sondern in seiner höchsten Bestimmung ein qualitativer und wesentlicher seye, so daß die Realität eines Dinges oder Wesens um so höher ist, je koncentrirter sein Daseyn oder Insichseyn ist, und es hat sich gezeigt, daß das menschliche Seyn, in welchem sich die Natur des Ganzen koncentrirt und subjektivirt, der Schluß- und Einheitspunkt der ganzen Schöpfung ist, eine Einheit, die an sich selbst die konkreteste, oder die in die Subjektivität zurückgenommene Totalität ist. Und wenn sich Gott in seinem Ebenbilde selbst erkennt, und von diesem in der Wahrheit seines Wesens, seines Willens und seines Geistes erkannt wird, so läßt sich annehmen, daß die Erde, wenn sie gleich nur ein Planet unter Planeten ist, dennoch in der Einheit mit der Sonne der konkrete Totalorganismus des kosmischen Seyns und der Punkt ist *), in welchem sich die durch die kosmischen Lichtnaturen und die planetaren Weltkörper vermittelte Naturschöpfung koncentrirt **).

Wenn sich aber Gott in dem Menschen ebenbildlich offenbart, so haben wir, da einmal in den menschlichen Persönlichkeiten die Totalität der göttlichen Idee individuell gesezt ist, nicht nach noch höheren Geistern zu fragen, da es unter geschaffenen Wesen nichts Höheres

*) Wobei gewiß auch die spezifische Dichtigkeit der Planeten in Betracht kommt, indem sich in einem organischen Ganzen von Weltkörpern der Schöpfungsprozeß nur in Einem bestimmten Punkte zur konkreten Voraussetzung organischer Wesen koncentriren wird, die leztern mithin auf einem andern Weltkörper nicht leben können.

**) Niemand wird diese Ansicht so mißverstehen, als ob die Erde der räumliche oder gar der ruhende Mittelpunkt der Welt wäre. Hegel bestimmt die Bewegung des Planeten als Achsendrehung um sich, und zugleich um den Centralkörper mit Recht als die konkretere, und als den Ausdruck der Lebendigkeit des Planeten.

geben kann, als individuelle Positionen des absoluten Ganzen, welches Gott an und für sich selbst ist *).

*) Wenn anders noch andere Persönlichkeiten als die Menschen existiren, so erscheint auch in dieser Hinsicht die biblische Lehre als die vernunftgemäßeste, indem die Schöpfung der Engel als rein geistiger, himmlischer Wesen der Schöpfung der Menschen als irdischer Geister vorausgeht, so daß auch in der Schöpfung intelligenter Wesen von dem Allgemeinen zum Konkreten fortgeschritten wird, und die erstere Sphäre sich zu der leztern wie der Sternenhimmel zu dem System des konkreten Seyns oder der Erde verhält. Indem die Engel nicht wie die Menschen als verkörperte Geister, sondern als rein geistige Wesen dargestellt werden, ist es eine nothwendige Folge, daß sie nicht zu vollendeten Geistern verklärt werden, weil sie nicht irdisch gewordene, durch die Verklärung des Irdischen zu konkreten Geistern zu befreiende Seelen sind. Und ebenso nothwendig folgt aus der Annahme ihrer reinen Geistigkeit, daß sie nicht als Bewohner eines Weltkörpers, sondern als überweltliche Wesen oder als Zeugen der Herrlichkeit Gottes und als Diener seiner Macht, Liebe und Weisheit vorgestellt werden. Wie plastisch sich diese Anschauung gestaltet, zeigt Göthe im Prolog zu seinem Faust, dessen Eingang durch die Tiefe der Idee und den Schwung der Poesie an das Höchste und Herrlichste erinnert. Daß aber Dichter nicht durch gehaltlose Fiktionen begeistern und begeistert werden, und daß jede nur nicht ganz irdisch gewordene (vergl. Vorrede zum II. Bde. der philosoph. Schriften von Baader S. XXIX) und auf Gemeinplätzen sich beschränkende Philosophie sich auch zu dieser Sphäre zu erheben habe, wenn sie das System der Wirklichkeit erkennen, und nicht ein System von subjektiven Begriffen sich machen will, ist ebensosehr anzuerkennen, wie auf der andern Seite zugegeben werden muß, daß die konkrete Welt des Dießseits in der Wahrheit ihrer ewigen Idee zu erkennen, eine unendlich höhere und wichtigere Aufgabe ist. — Wenn die Engel sich von den Menschen als konkreten Geistern durch das Prinzip reiner Geistigkeit unterscheiden, so folgt hieraus nicht, daß sie darum völlig naturlos sind, indem auch die von dem Körper geschiedene Seele des Menschen nicht schlechthin unsinnlich ist, in welchem Falle sie in solcher abstrakter Spiritualität nur Moment des materiellen Gegensatzes wäre, und statt durch ihre freie Selbstbestimmung ihre Natur zur Bestimmtheit ihrer selbst zu machen, nicht in sich reflektirte, sondern auf ihre Sinnlich-

Sofern wir, um die Idee des allseitig vermittelten Organismus der Geisterwelt im Reflexe der Erscheinung begreiflich zu machen, an die nicht, wie Hegel meint, substanzielle, sondern subjektive Einheit des somnambülen Individuums mit dem Magnetiseur erinnerten, ist unsere Meinung nicht, daß jenes Verhältniß an und für sich einen höhern Werth habe, als das nicht abnorme, sondern ebendeßhalb unendlich reellere Verhältniß der in verständigem Wissen und Thun vereinten und sich wechselseitig bildenden Individuen. Sondern jene psychische Einheit (in welcher das somnambüle Individuum ein rein geistiges Verhältniß, zu dem wir uns durch das irdische Leben entwickeln und bilden, in bestimmter Weise antizipirt) kann in dieser eigenthümlichen Weise als thatsächlicher Beweis von der unendlich höhern Gemeinschaft, der freie Geister fähig sind, dienen, indem jener Rapport, so einseitig und abnorm er auch seyn mag, nicht sinnlich, durch Sehen, Hören vermittelt ist. Denn denken wir uns diese innige Einheit als das Verhältniß vollendeter, verklärter Geister, so wird sie zu dem allseitig vermittelten Erleben und Erkennen des Ganzen durch die Einzelnen, ein Ganzes, welches ebensosehr die Wirklichkeit des an und für sich seyenden menschlichen Geistes, wie die Schöpfung des absoluten Geistes ist. Erst eine solche Einheit ist eine wahrhaft geistige, welche von jeder Seite durch die tiefste und konkreteste Eigenthümlichkeit

---

keit bezogene Einheit oder nur Mittelpunkt ihres leiblichen Organismus wäre. Aber da, wo der Gegensatz und die Unterscheidung der Geistigkeit von der Leiblichkeit nicht bis zu der Scheidung der zu sich selbst befreiten Seele von dem Körper sich entscheidet, kann es auch nicht zu der vermittelten Einheit der Seele mit dem Leibe kommen, wodurch sie sich zum konkreten, an und für sich seyenden Geiste bestimmt.

vermittelt iſt, ſo daß Ein Geiſt in Allen, aber in Jedem in individueller Weiſe lebt und ſich erfaßt.

Die Zeiten, durch welche ſich die Menſchheit ſucceſſiv hervorbringt, werden in denſelben Verhältniſſen, in welchen ſie die Zeiten der Reiche und der Völker der Welt ſind, verewigt, ſo daß wie in dem Leben des Einzelnen die Perioden ſeiner Entwicklung nothwendige Stufen ſeiner Bildung ſind, ebenſo auch die Perioden der Völker und die Weltalter nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſich ordnen.

Wie das Individuum nur dadurch die Vollendung ſeiner Idee erreicht, wenn die Perioden der Hervorbringung ſeiner ſelbſt ſich wechſelſeitig ergänzen, indem jedes Moment ſeines Lebens in ſeiner wahren Beſtimmung geſezt iſt, ebenſo wird auch der Geiſt eines Volkes nur durch die der Beſtimmung ſeiner Stufen entſprechende Verhältniſſe ſeiner Zeiten wirklich ſeyn, und erſt wenn das Reich des Geiſtes reell durch das Reich des Vaters, ideell durch das Reich des Sohnes, verwirklicht und vermittelt iſt, werden die Zeiten der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft im Ganzen wie in dem Beſondern und Einzelnen zu Ewigkeiten vollendet.

Wenn man aber fragt, welches die wahre, d. h. ewige Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſeye, ſo ſind dieſe Momente als Manifeſtationen ihrer Prinzipien im Allgemeinen als Verwirklichungen des natürlichen Lebens, der Seele und des Geiſtes zu beſtimmen. Wir werden jenes in ſeiner Beſonderheit durch die Periode der Entäußerung, welche ihrer Beſtimmung nach durch die Gegenwart des ideellen Prinzips zur Vergangenheit aufgehoben werden ſoll, bezeichnen, das ideelle Prinzip aber iſt nur durch ſeine Energie gegenwärtig, in dem es die Zukunft des Geiſtes, der durch ſeine

Verwirklichung hervorgebracht wird, vermittelt, und der Geist ist nur ewig zukünftig, indem er sich als subjektives Prinzip durch Ueberwindung der realen Welt ewig aktualisirt und objektivirt. Durch seine Selbsthervorbringung wird aber der Geist nicht entäußert, sondern er ist in seiner Wirklichkeit in sein Wesen reflektirt, so daß er nur die Voraussetzung seiner selbst ist, indem er sich aktualisirt, und sich nur hervorbringt, um für sich zu werden, Was er an sich nur seyn kann.

Fragen wir nun, welches nicht von dem relativen Standpunkt der Zeit, sondern von dem absoluten Standpunkt der Idee die Bestimmung der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, in dem Systeme der Welt oder in dem Organismus der Menschheit ist, so haben wir die Reiche schon bezeichnet, in deren Perioden sich die Prinzipien der göttlichen Persönlichkeit — das Wesen, die Natur, der Wille und der Geist Gottes manifestirt, so daß die Gegensätze der alten Welt das Juden- und Heidenthum die Voraussetzungen des Christenthums sind, welches sich selbst in zwei Perioden scheidet, in deren einer die Seele das in der Welt gegenwärtige und sie überwindende Prinzip, in der andern aber der Geist durch Ueberwindung der Welt ebensosehr ist, wie wird, und in seinem Hervorgebrachtwerden seine Wirklichkeit hat.

Die besondern Völker aber gehen von ihrer substanziellen Einheit, dem in sich verschlossenen Keime ihres Nationalcharakters, zu eigenthümlicher Entwicklung über, so daß auch ihre Perioden durch jene Prinzipien bestimmt werden. In der ersten Periode weltgeschichtlicher Völker ist es die große Natur, in deren wilden Aeußerungen oder Gestaltungen die schaffende Kraft sich versucht, und diese Periode ist ein seiner Bestimmung nach durch

das Sichselbsterfassen der in sich reflektirten bei sich seyenden Seele zu idealisirender vergangener Moment, das sich selbst erfassende subjektive Prinzip aber ist nur Prinzip einer Zukunft, indem es sich durch die Vermittlung seiner Vergangenheit zum Geist verwirklicht. Und so sind auch die Lebensalter der Einzelnen nicht bloße Zeiten oder nacheinanderfolgende Momente der Entwicklung und Bildung, sondern wer in der konkreten objektiven Wirklichkeit des männlichen Bewußtseyns die Idealität und Energie des Jünglings, als Jüngling die Empfänglichkeit und ungekünstelte Natur des Knaben sich bewahrt und im Schlusse des Lebens durch vollendete Weisheit zur Unschuld des Kindersinns zurückkehrt, ein solcher wird durch die Zeit selbst ewig und unsterblich, indem sich ihm die Momente seines Geistes wechselseitig bewähren, so daß sich ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Einem Bewußtseyn in den wahrsten Verhältnissen vereint. In welchen Verhältnissen die allgemeinen Prinzipien des Geistes in der konkreten Bestimmtheit der Völker sich ergänzen, wird in dem Abschnitt von den Bildungsstufen des Geistes zur Sprache kommen.

Aber das ist eben die Unvollkommenheit und die Verkehrtheit des zeitlichen Lebens, daß Das, was seyn soll, oder das Zukünftige, nicht ist, was durch die Gegenwart oder die Energie des Willens aufgehoben und idealisirt seyn sollte, nicht ein vergangenes, sondern gesetztes, und die Gegenwart der in sich seyenden Seele selbst nicht das Insichseyn des verwirklichten, sondern des nur zukünftigen, werdenden Geistes ist. Und dieses gilt ebensosehr von der allgemeinen Weltentwicklung wie von den Einzelnen.

Es entsteht mithin die Frage von dem bestimmteren

Verhältniſſe der Zeit zu der Ewigkeit, welche wir wiederum mit der Beurtheilung der betreffenden Kant'ſchen Antinomien einleiten.

Nach denſelben führt jede von den kosmologiſchen Ideen auf zwei entgegengeſezte Schlüſſe von gleicher Bündigkeit, durch welche die Vernunft unvermeidlich in unauflösliche Widerſprüche geräth. Die erſte Antinomie betrifft die Frage, ob die Welt einen Anfang in der Zeit habe und dem Raume nach begränzt ſeye, oder ob das Gegentheil Statt finde.

Vorerſt wird angenommen, daß die Welt einen Anfang habe, weil ſonſt bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen wäre. Nun beſtehe die Unendlichkeit einer Reihe darin, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet ſeyn könne. Alſo, ſchließt Kant die Theſis, iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns, welches zu erweiſen war.

Man könnte dagegen einwenden, Kant ſetze in dem Zeitpunkte, in dem die unendliche Zeitreihe abgelaufen ſeyn ſoll, eine Gränze, und es finde nur der Unterſchied Statt, daß die angenommene Zeitgränze als ein Jezt, das Ende der vorherverfloſſenen Zeit, die zu beweiſende aber Jezt als Anfang einer Zukunft ſeye.

Allein die Frage nach der Möglichkeit eines regressus in infinitum iſt ein Problem, das ohne alle Beziehung auf irgend einen gegebenen Zeitpunkt von jeher aufgeworfen worden iſt. Denken wir den angenommenen Zeitpunkt hinweg, ſo iſt die Zeitreihe zwar nicht geſchloſſen, aber die Frage, ob ſie in eine unendliche Vergangenheit zurückgehe, iſt dadurch nicht beantwortet.

Freilich löst sich die Vorstellung dieses regressus in infinitum für eine organische Anschauungsweise und ein objektives Erkennen ebensosehr von selbst auf, wie der progressus in infinitum, weil die unendliche oder, um das Begrifflose dieser Vorstellung noch mehr hervorzuheben, die endlose Vergangenheit so wenig die Vergangenheit einer Welt seyn kann, wie eine endlose Zukunft die Zukunft eines organischen Ganzen seyn kann. Was keinen Anfang, keine Mitte und keinen Schluß hat, läßt sich weder organisch anschauen, noch objektiv denken, sondern nur in der unbestimmtesten Vorstellung als ein nicht vernünftiger-, sondern imaginärerweise Mögliches annehmen.

Doch wir kehren zu Kant zurück.

Er sagt vorerst: „Die Welt habe einen Anfang in der Zeit," und will damit wohl nicht mehr sagen, als sie habe überhaupt angefangen.

Es ist aber von Wichtigkeit, ob man die Welt in der Zeit oder die Zeit mit der Welt anfangen läßt.

Im ersteren Falle wäre vor der Entstehung der Welt eine Zeit verflossen, und dann hätte sie allerdings in der Zeit angefangen. Diese Annahme widerlegt sich von selbst, weil dadurch eine Welt vor der Welt gesezt wird, indem die Zeit als Werden nicht ohne ein Werdendes oder eine Welt gedacht werden kann.

Wenn aber die Zeit mit der Entstehung der Welt anfängt, oder noch bestimmter, wenn sie das Werden der Welt selbst ist, so hat die Welt zwar einen Anfang, aber sie hat nicht angefangen, d. h. sie hat keinen zeitlichen, sondern einen ewigen Anfang.

Das, wodurch die Welt wird, ist nicht sie selbst, die Voraussetzung des Werdenden ist nichts Zeitliches, sondern ein überzeitliches Prinzip, an welchem und durch welches sie einen ewigen Anfang hat. Daher ist das

Werden der Welt ein ewiges, weil das Prinzip, durch welches sie wird, ewig ist.

Dieß ist eine argumentatio ex hypothesi; auf dasselbe Resultat kommen wir, wenn wir von dem Begriffe der Zeit und der Welt selbst ausgehen.

Man mag die Zeit denken, wie man will, jedenfalls ist sie ein Werden, und die Welt ist nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise das Werdende (und für unser zeitliches Bewußtseyn ist sie aus eben dem Grunde ein nur Gewordenes, aus welchem sie in anderer Hinsicht ein noch nicht Gewordenes ist).

Lassen wir nun das Werden ins Unendliche zurückgehen, so denken wir immer nur ein Uebergehen in das Seyn, auf keine Weise aber ein Subjekt oder Prinzip des Werdens.

Nun kann aber das der Welt vorauszusetzende Prinzip nicht erst durch die Welt werden, sonst wäre es nicht Prinzip. Folglich ist die Voraussetzung der Welt überzeitlich und ihr Anfang ist ewig.

Nach diesem Resultate widerlegt sich die in der Antithesis von Kant gemachte Annahme: die Welt habe keinen Anfang, von selbst.

Diese leztere Annahme gründet sich auf die Voraussetzung: der Anfang der Welt müsse als ein Daseyn gedacht werden, wovor eine Zeit vorhergegangen seye, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit.

Nun ist es ganz richtig, „daß aus der leeren Zeit Nichts entstehen kann," aber Kant verfährt ganz unkritisch, wenn er vor dem Anfang der Welt eine sogenannte leere Zeit vorangehen läßt, weil der Anfang ein Daseyn seye, wovor eine Zeit vorhergehe, darin das oder eigentlich ein Ding nicht seye.

Denn in der letztern Definition ist von einem Anfang

in der Zeit (von einem besonderen, nicht allgemeinen Anfang) die Rede, die Zeit dagegen, welche der Welt selbst vorangegangen seyn soll, kann, da sie eine Zeit von Nichts ist, nur als abstrakte Zeitform vorgestellt werden, und von dieser sich selbst auflösenden Vorstellung einer inhaltslosen Aufeinanderfolge werden wir auf die reale Zeit oder das Werden der Welt selbst zurückgewiesen.

Wenn aber diesem Werden keine leere Zeit vorauszusetzen ist, so hat es deßhalb weder einen zeitlichen Anfang, noch geht es ins Unendliche zurück, sondern die Lösung des Widerspruchs ist die positive Einsicht, daß die Welt einen ewigen Anfang habe, ein Gedanke, durch welchen Das, was in jeder Antinomie Wahres ist, in der Einheit mit der entgegengesezten Ansicht begriffen wird, eine Einheit, in welcher sich die Extreme ergänzen, statt sich auszuschließen.

Uebrigens ist dieser allgemeine Gedanke, welcher aus der Beurtheilung der erwähnten Antinomien entsteht, selbst nur der Anfang der konkreten Theorie von dem Verhältnisse der Ewigkeit zu der Zeit.

Wenn Kant von der Unmöglichkeit, die in einem unendlichen Raume coexistirenden Dinge zusammenzuzählen, auf das Begränztseyn des Raums schließt, so liegt darin, so empirisch der Ausgangspunkt der Folgerung ist, die richtige Einsicht, daß das qualitativ Unendliche nicht ein quantitativ Unendliches seyn kann, indem es nicht durch das Seyn oder die räumliche Ausdehnung, sondern durch die Form unendlich ist, eine Unendlichkeit, welche wir in den Werken der Natur und der Kunst als Vollendung bewundern *).

*) Die Unmöglichkeit, die quantitative Unendlichkeit als eine wirkliche anzuschauen, liegt in dem Widerspruche dieser Forderung, auf welche vernünftigerweise zu verzichten ist.

In der Antitheſis wird die Begränztheit der Welt geläugnet, weil ſich die dem Raume nach endliche Welt in einem leeren unbegränzten Raume befände, und ein Verhältniß zu demſelben hätte, welches ein Verhältniß zu keinem Gegenſtand wäre. Ein ſolches Verhältniß aber, und mithin auch die Begränzung der Welt durch den leeren Raum ſeye Nichts. Alſo ſeye die Welt unendlich ausgedehnt.

Daß der Raum eine Vorſtellung ſeye, von welcher man, wenn man das Wirkliche und Lebendige denken will, nur ausgehen darf, um ſie zu negiren, läßt ſich in den Kant'ſchen Antinomien ſelbſt zeigen, indem man, wenn man das Außereinander, durch welches die Räumlichkeit vorgeſtellt wird, als wahrhafte Realität beſtehen läßt, von der ſich ſelbſt widerlegenden Annahme einer durch Nichts begränzten Objektivität nur abſtrahiren kann, um den Raum als einen unendlichen vorzuſtellen *).

Daß wir aber weder die Zeit noch den Raum als unendlich anzuſchauen vermögen, dieſe Negation einer nur quantitativen Unendlichkeit vollbringt die Intelligenz durch die Anſchauung eines in ſich zurückgehenden Ganzen, welches ſich zeitlich oder ſucceſſiv entwickelt, um räumlich oder in der Simultaneität ſeiner Momente zu exiſtiren. Die lezte Inſtanz einer gegenwärtigen, angeſchauten quantitativen Unendlichkeit iſt die unendliche Theilbarkeit eines Zeitraums oder eines räumlichen Ganzen. Allein dieß iſt die ſchlechteſte Weiſe ſich die Unendlichkeit der Zeit und des Raums vorzuſtellen, weil ſie nicht die Unendlichkeit des Lebens iſt, welches ſich durch die Zeit (das Werden) entwickelt und im Raum, d. h. in der Simultaneität ſeiner Organe, wirklich iſt.

*) Welche Vorſtellung ſo chaotiſch iſt, wie ihr fingirtes Subſtrat.

Die unmittelbare Wahrheit von Raum und Zeit ist ihre unmittelbare Einheit, welche im Prozesse des Organismus angeschaut wird, dessen Organe weder (zeitlicherweise) aufeinander oder nacheinander folgen *), so daß die folgenden die Negationen der vorhergehenden sind, noch zeitlos, d. h. ohne allen Wechsel zugleich existiren, welches nur räumliche Seyn der Tod des organischen Lebens ist. Vielmehr reproduzirt sich der Organismus im Seyn in der Totalität seiner Organe, und vereint durch den Prozeß seines Lebens die Thätigkeit der Zeit mit dem Seyn des Raumes.

Man unterscheidet die Zeit als die Form des Nacheinanders oder die Succession von dem Raum als der Form des Nebeneinanders, oder der Simultaneität; aber je einseitiger diese abstrakten Formen hervortreten, desto entschiedener heben sie sich selbst auf, indem das Werden nur an dem Seyn seine Realität hat, das Seyn aber nur durch die Thätigkeit des Werdens sich zu erhalten vermag. Das nur Werdende ist ein Uebergehendes, das nur Seyende ein in sich selbst Zerfallendes.

Der Raum, sagt man, ist die Form der natürlichen, die Zeit die Form der geistigen Welt. Allein einerseits hat auch die Natur eine Geschichte, wenngleich ihr Bildungsprozeß im Allgemeinen ein vergangener ist.

Andererseits ist die Form des geistigen Lebens nicht eine nur zeitliche; vielmehr ist der natürliche Prozeß, durch welchen sich die Seele ihr Insichseyn vermittelt, ein Reproduzirtwerden des Organismus, durch welchen und in welchem das natürliche Leben des Menschen weder nur wird, noch nur ist, und in dieser Einheit

*) Selbst in seiner Entstehung ist der Organismus in seiner inneren Totalität oder als Keim die Voraussetzung seiner selbst oder seiner Entwicklung zu konkreter Totalität.

von Seyn und Werden als die unmittelbare Wahrheit von Raum und Zeit erscheint. Aber der Geist, zu welchem sich die Seele durch ihr Organ entwickelt, vollendet sich zu einer Einheit von Werden und Seyn, welche seine thätige Wirklichkeit (seine Energie) ist, und dieses sein Thun ist ein Hervorbringen seiner selbst. Indem die Selbsterzeugung des Geistes seine Rückkehr in sein allgemeines Wesen ist, ist sie ein Bewußtwerden seiner selbst, und indem er sich durch das Organ seiner Selbstverwirklichung (seinen Körper) mit der Objektivität vermittelt, wird er sich der Welt in der Bestimmtheit seiner selbst bewußt, so daß alles Erkennen ein Selbsterkennen, und das objektive Bewußtseyn nur das in seiner individuellen Totalität oder in den besonderen Momenten und Stufen seiner genetischen Entwicklung reflektirte Selbstbewußtseyn ist.

Der Geist ist nicht nur die unmittelbare Einheit von Seyn und Werden, sondern er ist die in sich reflektirte Einheit eines Seyns, welches nicht ein besonderes Seyn oder bestimmtes Daseyn, sondern durch die positive Aufhebung des nur Besondern und Einzelnen, unendliche Wirklichkeit; und eines Werdens, welches nicht nur ein bestimmtes Uebergehen, sondern durch Aufhebung des Anderswerdens ein in sich Zurückkehren, ein sich zu selbstbewußter Allgemeinheit Hervorbringen ist.

Daher ist der Geist wesentlich überräumlich und überzeitlich, allein er ist nur die Freiheit von Raum und Zeit, indem er von den bestimmten Formen des Daseyns und Werdens nicht abstrahirt, sondern diese Orte des natürlichen Seyns und Werdens zu den realen Voraussetzungen seiner Selbsterzeugung macht, und sich durch dieselben die bestimmten Weisen seiner ideellen Wirklichkeit vermittelt.

Betrachten wir die geistige Welt als die im Wollen und durch das Wollen des absoluten Geistes wirkliche ideelle Schöpfung, so ist sie ein in sich geschlossenes System von Persönlichkeiten, von denen jede ebensosehr in sich reflektirtes Ganze, wie an und für sich seyender Vermittlungspunkt des allgemeinen Geistes ist.

Aber nicht nur das Leben der Natur, selbst das Leben des Geistes hat sein Schicksal und seine Geschichte, und das Verhängniß, durch dessen Ueberwindung der Geist seine Idee successiv verwirklicht, wissenschaftlich zu begreifen, ist die Aufgabe der weiteren Untersuchung.

§. III. Die zeitliche Entwicklung des menschlichen Geistes.

Die geistige Welt hat die natürliche zu ihrer realen Voraussetzung, und es wurde in der Kosmologie gezeigt, daß der Anfangspunkt der ideellen Schöpfung, deren zeitlicher Verlauf sich in der Geschichte des menschlichen Geistes darstellt, der Schlußpunkt der Naturschöpfung ist, deren Epochen und Stufen die Naturforschung systematisch zu erkennen sucht.

Wir haben uns ferner überzeugt, daß derselbe Wille, der sich durch die Schöpfung der Natur stufenweise objektivirt, indem er sich in jeder höhern Sphäre des Naturlebens desto entschiedener nicht nur als reelles, sondern ideelles oder formelles Prinzip (nicht nur als weltschöpferisches, sondern als weltbildendes Prinzip) erweist, sich in dem Menschen in der Totalität seiner Momente des Wesens, des Willens (der Seele) und des Geistes bestimmt und offenbart.

Unserem empirischen Bewußtseyn erscheint die Natur nicht in der Form und dem Prozesse ihres Geschaffenwerdens, indem ihr Bildungs- und Entwicklungsprozeß einerseits ein gewordener, andererseits ein noch nicht gewordener oder unvollendeter ist.

Die Geſchichte dagegen oder das Werden *) des ſich ſelbſt aus innerer Totalität oder Allgemeinheit beſtimmenden oder produzirenden Geiſtes iſt ein Fortſchreiten, in welchem die Vergangenheit nicht wie in dem natürlichen Werden von der Gegenwart, und dieſe von der Zukunft negirt oder verſchlungen wird, ſondern indem die geſchichtlichen Reſultate der vorhergehenden Stufen durch die Erinnerung der weſentlich neuen reproduzirt werden, wird wahrhaft fortgeſchritten, während in der Natur immer nur das Beſondere (die Arten) in individueller Geſtalt wirklich *iſt* oder *wird*, ohne daß durch die Aufeinanderfolge der Individuen das Allgemeine (die Gattungen) in beſtimmter Form individualiſirt würde.

Aber das Nichtmehrſeyn der vorhergehenden und das Nochnichtſeyn der folgenden Generationen beweist eben die Zeitlichkeit des Daſeyns, deren Begriff iſt, das Werden oder Uebergehen der Gegenwart in die Momente der Vergangenheit und Zukunft zu ſeyn **).

Was hieraus folgt, iſt zunächſt die Unvollendetheit der Zeit, welche ſich in jedem ihrer ſich ausſchließenden Momente zeigt, indem ihre Vergangenheit das Gewordenſeyn, ihre Gegenwart die bloße Wirklichkeit, und ihre Zukunft die bloße Möglichkeit des Geiſtes iſt.

Aber dieſe Unvollendetheit der Zeit wird zur Negativität, indem die Entäußerung des Geiſtes, welche ihrer Beſtimmung nach eine vergangene, durch ſein Inſichſeyn aufgehobene ſeyn ſollte, zu einer durch ſeine wahrhafte Gegenwart, d. h. ſein Inſichſeyn, nicht idealiſirten Wirklichkeit wird, und das Inſichſeyn des Geiſtes iſt ein nur ideelles,

*) Das Werden des Geiſtes iſt durch die poſitive (nicht abſtrakte und zweckloſe) Negation des Uebergehens oder Anderswerdens nicht ein Rückfall in das bloße Seyn, ſondern ein Thun, durch welches der Geiſt aus ſeiner Entäußerung in ſich zurückkehrt.

**) Nur die *zeitliche* Gegenwart geht einerſeits in Vergangenheit, andererſeits in Zukunft über.

nicht aber durch die Objektivität realisirtes, so lange sein An- und Fürsichseyn ein zukünftiges ist.

Je weiter aber der Geist in seiner Zeit, d. h. in seiner Geschichte fortschreitet, desto siegreicher überwindet er das Schicksal, durch welches er in dem umgekehrten Verhältnisse der Momente der Hervorbringung und Erfassung seiner selbst zeitlich existirt *).

Ein Schicksal müssen wir es nennen, daß die geschichtlichen Individuen nur durch die Entäußerung ihres ursprünglichen wahren Selbsts in sich zurückzukehren vermögen, weil diese Entäußerung unmittelbar keineswegs das selbstbewußte Thun derselben, sondern vielmehr die Voraussetzung ihrer Rückkehr in sich selbst ist.

Das natürliche Seyn des Individuums ist das Produkt seines plastisch, nicht aber selbstbewußt wirkenden unmittelbaren, anfänglichen Wollens, aber das durch das natürliche Seyn vermittelte natürliche Bewußtseyn ist die reale Voraussetzung des Selbstbewußtseyns, durch welches das Individuum seine subjektive Freiheit hat.

Nun sind zwar die subjektiven Bestimmungen und Gestaltungen des Geistes keine bloßen Entwicklungen einer zu Grunde liegenden Anlage, oder bloße Folgen eines das ganze Zeitleben bestimmenden vorzeitlichen Uraktes, sondern stufenweise Positionen des sich durch seine intelligente Selbstbestimmung zu konkretem Bewußtseyn hervorbringenden subjektiven Wollens; aber das Selbstbewußtseyn ist in jeder seiner Formen durch das natürliche Seyn und Bewußtseyn vermittelt, und es ist ein nicht verschuldetes Schicksal **), daß jedes geschichtliche Individuum nur durch die Entäußerung seiner selbst zu seiner Bestimmung zurückkehren kann.

Der intelligente Urheber dieses Schicksals ist der Ur-

*) Vergl. S. 514. **) Vergl. S. 189.

menſch, welcher durch die Umkehrung der Momente ſeines Weſens der Ausgangspunkt der zeitlichen Entwicklung geworden iſt, durch welche die ſubſtanzielle Einheit durch die Vermittlung des Gegenſatzes wiederhergeſtellt werden ſoll *).

Dieſe Entwicklung iſt zunächſt ein Werden oder eine Entäußerung des Weſens, aber das Anderswerden, durch welches der Geiſt ſeine Einheit mit ſich ſelbſt negirt, negirt ſich ſelbſt, und ſeine Entäußerung iſt nur die Vermittlung zu ſeiner Rückkehr in ſeine Subſtanz. Daher iſt die zeitliche Entwicklung ein Fortſchreiten des Geiſtes, in welchem die Stufen, auf welchen er ſich zu ſich ſelbſt befreit, um ſo höher ſind, je größer die Gegenſätze ſind, durch deren Ueberwindung er in ſich zurückkehrt.

Der überzeitliche aber in ſeiner Urſprünglichkeit durch alle Sphären und Stufen der Weltentwicklung vermittelte Mittelpunkt iſt der Erlöſer der Welt, in welchem der Logos ſelbſt Menſch geworden iſt, indem ſich Gott in ſeinem eingebornen Sohn nicht nur wie in dem Urmenſchen nach ſeinem Weſen oder wie in der alten Welt nach ſeiner Natur, ſondern nach ſeiner Liebe oder nach ſeinem Willen offenbarte.

Als dieſes den Geiſt durch die Ueberwindung der (natürlichen) Welt vermittelnde Prinzip iſt er der Anfangspunkt einer zweiten geiſtigen Schöpfung, durch deren Epochen die Zeit von Stufe zu Stufe zur Ewigkeit vollendet wird.

Wie mithin der Urmenſch durch die Aufhebung der ſubſtanziellen Einheit der Momente des menſchlichen Weſens der Anfangspunkt des Prozeſſes geworden iſt, durch welchen ſich die Menſchheit in die Extreme zerſetzt, die im Verlaufe ihrer Geſchichte wirklich werden, ſo iſt der menſchgewordene Logos als die perſönlich wirkliche Seele der Welt der Ueberwinder des natürlichen Menſchen und des natürlichen

*) Vergl. S. 110, 113, 176. 239.

Lebens, und der Wiederherſteller der Einheit, durch deren Aufhebung ſich das menſchliche Weſen in das natürliche Leben entäußerte.

Indem aber die Einheit, zu welcher der Logos die Welt zurückführt, die durch die Differenzen der Erſcheinung vermittelte Einheit der in ihr Weſen zurückgekehrten Seele iſt, iſt dieſe wiederhergeſtellte Einheit nicht mehr die unmittelbare Einheit des menſchlichen Weſens, ſondern die ſich durch Ueberwindung des Gegenſatzes hervorbringende Einheit des ſubjektiven Prinzips, welches ſich durch die Manifeſtation ſeines Weſens zum Geiſt verwirklicht.

Und während die alte Welt nur als eine vergangene, d. h. aufgehobene oder durch den Willen des Logos verſöhnte ihre wahre Beſtimmung erreicht, iſt das Prinzip der neuen Welt oder die Seele der ewig gegenwärtige Wille, durch deſſen Thätigkeit das Reich des Geiſtes hervorgebracht wird, der ſelbſt nur in ſeinem Hervorgebrachtwerden oder als ein ewig zukünftiger jenes aktive Prinzip ſeiner Verwirklichung iſt *).

Aber in dem Prozeſſe der zeitlichen Hervorbringung des Geiſtes iſt nicht nur in dem Reiche des Sohnes das Prinzip, durch deſſen Aktivität die Welt überwunden wird, ein nur ideelles, welches der Erſcheinung nur inwohnt, ohne ſich durch ſie zu objektiviren, ſelbſt in dem Reiche des Vaters iſt der ſeiner Beſtimmung nach objektive Geiſt im Fortgange der Geſchichte nicht ebenſoſehr verwirklicht, wie ein zu verwirklichender, oder er iſt ein nur zeitlich nicht ewig zukünftiger.

*) Wie das (zu verwirklichende) menſchliche Weſen, des Geiſtes eigenes ſubſtanzielles Prinzip (der an ſich ſeyende Geiſt) iſt, ſo iſt auch das den Geiſt verwirklichende aktive Prinzip oder die Seele, des Geiſtes eigene Subjektivität oder der in ſich ſeyende Geiſt; der objektive, an und für ſich ſeyende Geiſt aber iſt konkrete Totalität und ſomit an und für ſich Anfang, Mitte und Schluß.

Um in allen Formen seiner Erscheinung überwunden werden zu können, ist es dem Eigenwillen gestattet, sich im Kampfe gegen den Willen des Geistes in immer neuen Gestaltungen zu erheben, und wie sich in der Natur „der dem Werden des organischen Lebens vorausgesezte, nach seinem Entstehen aber beruhigte Konflikt der Gegensätze gerade auf den Stufen des höchsten Lebens aufs Neue und mit einer gewissen geistigen Willkür entzündet," so werden auch in der Welt des Geistes die Reaktionen des partikulären Willens um so tiefer und vielseitiger, je mächtiger das ideelle Prinzip selbst wird, welches die Welt erleuchtet.

Der Eigenwille, welcher nicht mehr nur natürlicher Wille, sondern im Kampfe mit dem Willen des Geistes zum selbstbewußten Gegensatze, zum bösen Geiste geworden ist, ist ein verkehrter Verstand, der sich durch die Zerstörung oder Desorganisation der wahren Ordnung des Lebens seine eigene Welt macht, zu deren Schöpfer und Herrn er sich aufwirft.

Aber der Fluch des Bösen ist, daß es sich selbst zerstört und zum negativen Verwirklichungsmittel (zum übergehenden, nicht integrirenden oder organischen Moment) des Guten wird, welches sich durch Ueberwindung seines Gegensatzes manifestirt und bewährt.

Wie das erkrankende Leben zu dem eigenthümlichen Prozesse, in welchem es durch die Umkehrung der wahren Verhältnisse des Lebensprozesses, ein verkehrtes Produkt seiner Thätigkeit wirkt, der Kräfte des gesunden Lebens bedarf, so ist auch das Böse, diese psychische Krankheit, die negative Einheit derselben Kräfte; deren positive Einheit der gute Wille ist; und wie die Krankheit um so lebensgefährlicher ist, je vielseitiger sich der Krankheitsprozeß durch die Systeme

*) Kosmologie S. 135.

und Organe des gesunden Organismus vermittelt, so wird auch der böse Wille um so mächtiger, je tiefer und je weitreichender der Verstand ist, durch dessen Verkehrung oder Mißbrauch er sich zu realisiren sucht.

Aber während der sich zur lezten Krisis treibende Krankheitsprozeß, den Organisationsprozeß, welchen er durch das negative Verhältniß seiner Funktionen verkehrt, zerstören kann, so daß sich die Krankheit mit der Negation des gesunden Lebens, dessen Verkehrung sie ist, selbst negirt, ist das Subjekt des bösen Willens an sich die unendliche Macht, welches durch das Anderswerden nicht entäußert werden kann, sondern sich durch die Energie seines Willens im Widerspruche zu behaupten und selbst den äußersten Gegensatz zu überwinden vermag.

Daher ist der Kampf des böse gewordenen Willens mit seiner eigenen inneren Wahrheit (die der Geist nicht verlieren kann, weil sie sein Wesen selbst ist) mit dem Prozesse zu vergleichen, durch welchen das krankgewordene Subjekt den einmal erregten Prozeß der Krankheit durch ihre bestimmten Stadien zu der Krisis bringt, von welcher an der Krankheitsprozeß in gesetzmäßigem Fortschritte sich selbst aufhebt, und das Leben durch Ueberwindung der sich negirenden disharmonischen Verhältnisse zu der positiven harmonischen Einheit seiner Funktionen sich erhebt.

Was von dem physischen Leben nur in beschränktem Sinne gesagt werden kann, daß es durch den Sieg über die negativen Verhältnisse seines Prozesses um so kräftiger werde, je größer die Gegensätze sind, die es überwunden hat, Dieß kann in dem bestimmtesten Sinne von dem geistigen Leben behauptet werden, welches die Sünde nicht durch die Abstraktionen von dem Bösen, sondern durch die Aufhebung desselben überwindet, so daß der sittliche Wille die Kraft des Bösen als eine negirte in sich selbst hat.

Der noch nicht versuchte Wille steht in der Wahl zwischen Gutem und Bösem, und er könnte nicht sittlicher Wille werden, wenn er nicht ebensowohl unsittlich handeln könnte, aber erst durch die Ueberwindung des Bösen wird der an sich nur unschuldige Wille zum bewährten Willen, der nicht sündigen kann, weil er nicht sündigen will, indem er die Wahrheit des Guten an dem Scheine des überwundenen Bösen erkannt hat.

In der zeitlichen Entwicklung der Menschheit ist es das Schicksal der geschichtlichen Individuen, daß sie nicht in der Integrität des Wesens existiren, welches die vorzeitlich gesezte substanzielle Einheit der Momente der menschlichen Persönlichkeit ist, aber nicht dadurch, daß sie die Bestimmung haben, an und für sich seyende Vermittlungspunkte des menschlichen Geistes zu werden *), sondern dadurch, daß sie von Geburt sinnliche selbstsüchtige Menschen sind, haben sie einen natürlichen Hang zum Bösen.

Diese sinnlichen, selbstischen Menschen werden die Individuen durch die Zeugung, durch welche sie bestimmte Entwicklungspunkte der menschlichen Gattung werden, aber indem das Gezeugtwerden die Voraussetzung des Sichselbstzeugens ist, und die Selbsterzeugung der Individuen nicht etwa nur ihre natürliche Entwicklung, sondern in ideellem Sinne ihr sich (im Fühlen, Wissen und Thun) zum Geist Hervorbringen ist, ist das ganze Leben des Individuums ein Sichselbstbestimmen, welches unmittelbar ein natürliches und, vermittelt durch das natürliche Seyn, ein geistiges Sichbestimmen ist.

Das Schicksal, durch welches das Individuum ist, Was es ist, wird mithin in seinem Wollen und durch sein Wollen

*) Also nicht durch den Willen des Schöpfers, der die Einzelnen als Organe des Ganzen schafft, wenn gleich jede Persönlichkeit eine neue Schöpfung Gottes ist.

aufgehoben, und je energischer und geistiger der Wille ist, desto entschiedener befreit er sich zu sich selbst.

Dadurch, daß das Individuum nur in seinem Wollen und durch sein Wollen ist, Was es ist, ist es wesentlich und subjektiv frei, und in seiner subjektiven Freiheit ist es der zurechnungsfähige Urheber seiner Handlungen, aber die sittliche und religiöse Freiheit ist in andern Sphären und Stufen der geistigen Selbstbestimmung eine andere, und es folgt aus dem Begriffe der zeitlichen Entwicklung, daß vor dem Schlusse derselben kein Individuum die Wahrheit seiner Idee erreicht.

Wenn man nun sagt, die Rückkehr des Geistes in sich selbst seye um so tiefer und vermittelter, je größer der Gegensatz der erscheinenden Welt ist, welchen er überwindet, so ist damit der höchste und einzige Aufschluß über die Gegensätze gegeben, in welche sich die Menschheit in ihrem Zeitleben zersetzt, aber dabei kommt Folgendes in Betracht:

1) Wird aller Gegensatz nur an der Einheit und durch dieselbe erkannt. Daher kommt es, daß nicht diejenigen Völker und Individuen, welche ihrer Bestimmung am ungleichsten geworden sind, sondern diejenigen, deren Bestimmung im Verhältniß zu andern eine centrale ist, den Gegensatz der Erscheinung und des Ideals am meisten erkennen und aufheben.

2) Resultirt die Freiheit des Geistes aus der Ueberwindung des natürlichen und selbstischen Willens. Der Gegensatz ist daher in allem sittlichen Wollen nothwendigerweise ein möglicher, nicht aber wirklicher. Je weniger die Versuchung zur Sünde wird, je mehr das sinnlich oder geistig böse Wollen nur durch sein Ueberwundenwerden den Willen des sittlichen Geistes möglich macht, desto größer ist die Macht des wahren Willens.

3) Ist jede Rückkehr des Geistes in sich selbst eine stufenweise Befreiung von der Zeit und eine Verwirklichung seiner Idee.

Daher ist 4) die Zeit nicht nur die Negation der ihr vorausgesezten wesentlichen Einheit, sondern die Negation ihres Werdens selbst, durch welche das überzeitliche Wesen des Geistes zu der Totalität seiner ewigen Idee realisirt wird.

Daß die Welt nur in der Wirklichkeit des Ideals und der Wahrheit der Idee von Gott geschaffen, geliebt und erkannt wird, Dieß folgt aus dem Begriffe des Schöpfers und der Schöpfung, und der Unterschied ist nur, ob man die Idee entweder nur als Begriff denkt, oder ob man sie als ein jenseitiges Ideal anschaut, oder ob man sie zwar für den Begriff oder das Wesen der Welt, die erscheinende Welt selbst aber für die Vermittlung hält, durch welche sich der Begriff zum Ideal der Erscheinung und zur konkreten Idee realisirt. Die leztere Ansicht vereint die vorhergehenden und ist ebenso reell, wie sie ideell ist. Daher befriedigt sie ebensosehr das Gemüth, wie sie durch ein objektives Erkennen hervorgebracht wird.

Anmerkung. Um sich über die zeitliche Entwicklung der geistigen Welt und durch diese über ihre ewige Wahrheit zu verständigen, darf man von ihrer realen Voraussetzung oder von der natürlichen Welt nicht abstrahiren, sondern die Aufgabe ist, das konkrete Verhältniß beider Welten zu erkennen.

Der Raum und die Zeit sind die sich wechselseitig negirenden Momente der erscheinenden Welt, die sich durch die Negativität ihrer Momente selbst aufhebt. Der Raum ist nur das todte Außer- oder Nebeneinanderseyn der Dinge, weil er das Geworbenseyn der

Natur und mithin die Negation des Prozesses, durch welchen sie geworden ist, darstellt; die Zeit ist nur das ruheloſe Werden oder das sich Vereinzeln und Außersichkommen der Naturwesen, weil ihre Succession die Simultaneität *) negirt, so daß immer nur Einzelnes, nicht aber das in der Totalität seiner Glieder gegenwärtige Ganze wirklich ist.

Umsonst sucht man die Unwahrheit des Raums und der Zeit, wonach die in diesen Formen erscheinende Welt weder endlich noch unendlich, noch durch ihre Formbildung in der Endlichkeit, d. h. Bestimmtheit ihrer Gebilde, unendlich, d. h. vollendet ist **), durch die Annahme: daß Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen seyen, durch welche die Gegenstände nur erscheinen, nicht wahrhaft erkannt werden, auf eine rein psychologische Weise zu lösen. Denn die Frage entsteht sogleich, warum uns denn die Gegenstände nur räumlich und zeitlich erscheinen ***)?

Daß die Räumlichkeit oder das Gewordenseyn der natürlichen Gebilde, in welcher Form sie außereinander erscheinen, keine Wahrheit hat, folgt schon aus der Relativität unseres Standpunktes, indem nur für unser zeitliches Bewußtseyn der Bildungsprozeß der Naturdinge ein vergangener ist. Daß die Formationen, welche für uns gewordene sind, nicht ungeworden sind, sondern

*) Welche die Wahrheit des Raums ist.

**) So daß die Erkennbarkeit des organisirten Ganzen durch das Einzelne ins Unendliche geht.

***) Für Vorstellungen a priori (welche auf die bestimmten Gegenstände angewendet werden) können Raum und Zeit nur erklärt werden, wenn man sie als inhaltslos, als leeren Raum und Zeit, und mithin jenen als einen bloßen Rahmen, diese als eine bloße Linie vorstellt.

einst im Werden begriffen waren, kann man einsehen, ohne eben die naturwissenschaftlichen Untersuchungen über die Epochen der Naturentwicklung zu kennen.

Und daß das Werden der organischen Natur, welche weder in der konkreten Totalität ihrer Gattungen wirklich ist, noch auch nur wahrhaft successiv fortschreitet *), nicht ins Gränzenlose fortgehe, sondern, sey es auch durch eine Katastrophe, enden wird, ist ebenso leicht begreiflich.

Ob nun das Resultat dieser Aufhebung der erscheinenden Welt ein Rückfall in die materielle Existenz seyn wird (die schon durch den Prozeß des Organismus, der die Materie noch zu dem Stoffe seiner Formbildung hat, unendlich siegreicher aber durch die Selbstverwirklichung des Geistes aufgehoben wird) oder ob das Resultat dieser Negation des Materiellen ein Positives, eine Wiederbringung aller Dinge seye, durch welche nach der lezten Weltkrisis aus der alten Welt ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen wird; — die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob man die Erscheinung der Welt für ein Werden zu Nichts und für Nichts hält, oder ob man den Prozeß, in welchem die Welt die Verwirklichung des göttlichen Schaffens ist, für ihre Wahrheit, Raum und Zeit aber, durch welche der Prozeß der göttlichen Schöpfung für unser Bewußtseyn suspendirt wird, für relative Formen des Daseyns und Lebens hält.

Die unerweisbare Annahme, daß Raum und Zeit die a priorischen Formen seyen, in welchen wir die Gegenstände der Erfahrung anschauen, vermag Nichts

*) Nicht ein Fortschreiten der Natur, sondern nur ein Fortschreiten, durch welches wahrhaft Neues produzirt würde, wird im Allgemeinen geläugnet.

gegen die wissenschaftlich erkannte Einsicht, daß die Natur des Alls die allseitig vermittelte Voraussetzung der Natur des Menschen ist, und wenn mithin die erkennende Intelligenz in der gegenständlichen Welt nur die Objektivität ihrer eigenen Organisation anschaut, so ist die Unangemessenheit der Natur zu ihrem Begriffe ein Schicksal, das sie durch ihre relative Selbstständigkeit mit dem Menschen theilt.

Der Mensch kann, eben weil er der intelligente freie Urheber des Schicksals ist, durch welches er seinem Begriffe ungleich geworden ist; — der Mensch kann nicht ursprünglich in der Weise seiner Bestimmung unangemessen gewesen seyn, in welcher er sich zeitlich entwickelt. Daß aber auch die Natur vor der Zeit, durch welche der Mensch ein anderer wurde, als welcher er in der Bestimmtheit des Urbewußtseyns gewesen ist, nicht räumlich und zeitlich erschien, sondern in dem Prozesse ihres Geschaffenwerdens wirklich gewesen ist, kann um so weniger geläugnet werden, da das Werden der organischen Natur, welches eine andere als die gegenwärtige *) Wirklichkeit der unorganischen Natur voraussezt, die Vollendung desselben Prozesses ist, durch welchen die unorganische Natur hervorgebracht wurde, welcher Prozeß als Prozeß seine Formationen nicht räumlich, d. h. außereinander, hervorbringen konnte. Sondern in dem Prozesse wird das Außereinander seiner Momente durch die Verhältnisse aufgehoben, in welchen sie sich gegenseitig setzen oder voraussetzen, und mithin Alles durch Alles bestimmt wird.

Mit dem Abstrahiren von Raum und Zeit und mit der bloßen Behauptung, daß sie unwahre Formen

*) Dieß versteht sich so sehr von selbst, daß es auch von den materiellsten Erklärern des Lebens angenommen wird.

oder nur subjektive Vorstellungen seyen, hat man die Erscheinung nicht begriffen, und durch bloß psychologische Erklärungen wird das Räthsel, warum uns die Welt räumlich und zeitlich erscheint, nicht gelöst. Sondern die Realität der räumlichen und zeitlichen Erscheinung muß jeder nolens volens anerkennen, und er hat nur die Wahl, ob er die Realität der materiellen Existenz *) für eine absolute, wahre, und somit ewige, oder für eine verschwindende halten will. Und eben weil die materielle Welt nur die sich selbst negirende Erscheinung ist, so fragt es sich nicht, ob sie als solche Realität hat, sondern es fragt sich, wovon sie die Erscheinung ist, und welche wahrhafte Wirklichkeit durch dieselbe und in derselben verkehrt wird?

Es fragt sich mithin in Beziehung auf diese sich selbst widersprechende und aufhebende Existenz, wodurch sie verursacht worden ist, zu welchem Ziel sie der Uebergang und zu welcher wahren Wirklichkeit sie die Vermittlung ist?

Daß die Natur in ihrer Wesen- und Bestimmungslosigkeit nur im Verhältnisse zu einem wollenden intelligenten Wesen ihre Bedeutung hat, folgt aus ihrem Begriffe, und der lezte Aufschluß, warum der Prozeß, durch welchen ihre Erscheinungen und ihre Epochen zu Momenten eines in sich geschlossenen organischen Systems werden, suspendirt wird, ist ihre Relativität, in welcher sie der Schauplatz der sich im Verhältnisse zu

*) Raum und Zeit sind eben die sich selbst negirenden Momente der materiellen Existenz, so daß selbst geistige Wesen oder Personen nur so lange von dem materiellen Leben nicht frei sind, als sie noch an Raum und Zeit gebunden sind. Ihre Befreiung von Raum und Zeit ist aber als positive Freiheit von der materiellen Welt keine naturlose Existenz.

den Orten der natürlichen Welt zeitlich entwickelnden Menschheit ist.

(Die Natur ist als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee in dieser Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. Aber wenn unter dieser Unangemessenheit nicht nur Dieß verstanden wird, daß sie nur die Voraussetzung des Geistes, nicht aber die vollendete Wahrheit der Idee ist, in welchem Falle sie nicht der Abfall von derselben ist; wenn sie dieser vielmehr als der „unaufgelöste Widerspruch“ seyn soll, so hat man die Wahl, ob man die negativen Verhältnisse, in welchen sie allerdings ihrem Begriffe widerspricht, verewigt, oder ob man den Widerspruch als einen sich selbst aufhebenden denkt, durch welche Krisis nicht in das bestimmungslose Nichts zurückgefallen, sondern zu der Wahrheit der Erscheinung übergegangen wird.)

Der Urmensch ist als der sich in der Wahrheit seines göttlichen Begriffs erfassende Einheitspunkt der Schöpfung so wenig in einen besonderen Ort, wie in eine besondere Zeit erschaffen; erst durch die Aufhebung der substanziellen Einheit des Urbewußtseyns wird mit dem Prozeß, wodurch der Mensch geschaffen wird, auch der Prozeß der Naturschöpfung suspendirt, eine Suspension, welche das Einseitig- und Selbstständigwerden der Gegensätze, die in der wesentlichen Einheit der Schöpfung sich wechselseitig ergänzten und in einander reflektirte Momente des Ganzen waren, zur Folge hatte. Die Erregung des Eigenwillens, durch welche der Mensch von Gott und der göttlichen Einheit seines Wesens abfiel, sezte sich von den ersten Voraussetzungen des Daseyns an, durch deren (der Elemente) negatives Verhältniß die gegenwärtige Stellung und Lage der Dinge

eingeleitet wurde *), durch alle Formationen und Entwicklungsstufen der Natur fort, welches im Kampfe sich selbst entzündende und verzehrende Naturleben so sehr zur Gegenwart geworden ist, daß es von einer an die Erscheinung gefesselten Vorstellungsweise für die einzig mögliche Realität des die Natur produzirenden Begriffs gehalten wird **).

Dagegen ist die Gewaltsamkeit, welche das äußere allgemeine Naturleben gegen die individuellen Naturwesen ausübt, ein Schicksal, welchem die Gattungen der Lebendigen nur unterworfen sind ***), weil ihr eigenes Leben ein sich selbst negirendes ist, so daß sie im Konflikte mit den allgemeinen Naturprozessen, den zerstörenden Einwirkungen in dem Maße zu reagiren unfähig werden, in welchem ihr eigenes Leben seinem

*) Die neueste, z. B. Oken'sche, wie die älteste Naturphilosophie hält das Feuer für den Anfang des Werdens der materiellen Welt, und die negative Macht des Feuers ist es, durch welche nach den meisten Naturforschern die Aufhebung der materiellen Welt hervorgebracht werden wird.

**) Daß man mit dem reinen, d. h. anschauungslosen Begriffe die Natur nicht zu erkennen vermag, versteht sich von selbst, indem naturwissenschaftliche Kenntnisse nicht durch die immanente Dialektik des Begriffs erworben werden, es kommt also nur darauf an, ob man von dem empirischen Wissen abstrahirt, oder ob man die Vorstellung, welche das Element desselben ist, durch das Denken, so weit es nach dem dermaligen Standpunkt der Wissenschaft möglich ist, durch den Begriff bestimmt und ihren Inhalt systematisirt. Nur dadurch wird die Philosophie zur ausgebreiteten Wissenschaft, wie in der Sphäre des Geistes, so in dem Gebiete der Natur.

***) Eine Gewaltsamkeit, durch welche übrigens der Charakter oder Typus der Gattungen nicht, wie Hegel meint, unkenntlich gemacht wird. Ueberhaupt halten die geistvollsten Naturforscher nicht die Natur oder den Begriff der Natur für zu unmächtig, um ein vernünftiges System darzustellen, sondern das menschliche Wissen halten sie auf dem jetzigen Standpunkte für unfähig, dieses objektive System vollständig zu erkennen.

Tode zugeht, wornach sie in Wahrheit nur einem inneren Schicksale erliegen.

So seltsam es einem im sinnlichen Vorstellen befangenen Reflektiren erscheint, wenn die Erregung des menschlichen Eigenwillens, der, um sich in seiner Subjektivität zu erfassen, die wesentlichen Verhältnisse seiner persönlichen Existenz und des natürlichen Seyns aufheben und umkehren mußte, für die Ursache der materiellen Erscheinung erklärt wird, so leicht ist es zu beweisen, daß jede andere Erklärungsweise nicht etwa nur excentrisch — und das Excentrische kann nur excentrisch erklärt werden — *) sondern entweder ungenügend oder durchaus falsch ist.

Denn man hat nur die Wahl, ob man das Böse (welches durch die Verkehrung der wahren Verhältnisse eine verschwindende Realität erhält) in den Mißverhältnissen und Mißgestaltungen, in denen es in der Natur erscheint, und in den Unthaten und den zerstörenden Wirkungen, in denen es in der Welt des Willens oder in der Geschichte sich geltend macht, ignoriren, oder ob man es als das dem Guten entgegengesezte Moment, welches, damit der Wille nicht in todte Ruhe versinke, nach jeder Niederlage sich aufs Neue in seiner negirenden Wirksamkeit erheben müsse — verewigen will **).

Aber mit dem Ignoriren des einmal wirklich gewordenen Bösen wird ihm das Feld geräumt, statt daß es überwunden würde, und durch die Verewigung des

*) Die That, durch welche nach der Verkehrung der wesentlichen Verhältnisse das Böse wirklich wird, ist ihrem Begriffe nach excentrisch, weil durch die Aktualisirung des subjektiven Willens, welcher nur Mittelpunkt oder vermittelndes Prinzip des Geistes seyn soll, die Excentricität entsteht, welche das Böse charakterisirt.

**) D. h. als nothwendig wirkliches Moment der göttlichen Schöpfung betrachten will.

Bösen ist man freilich der Mühe überhoben, seine Entstehung und sein Verschwinden zu begreifen. Aber das Böse ist als negatives Moment seinem Begriffe nach ein gewordenes, und es ist als dieses nur zeitliche Unwesen ebensosehr ein verschwindendes, weil es als ein nur negatives Wollen von dem sich durch die Negation des Negativen bewährenden positiven Willen seiner Bestimmung nach überwunden wird.

Wer es sich nun nicht denken kann, daß das Böse als die negative Einheit derselben Momente, deren positive Einheit das Gute ist, das leztere durch sein Aufgehobenwerden möglich zu machen die Bestimmung habe, und meint, das negative Moment müsse um das seiner Bestimmung nach positive möglich zu machen, nicht nur durch die Aktualität*) der sich bewährenden positiven Einheit des Willens ewig aufgehoben werden, sondern es müsse nothwendigerweise wirklich werden, um aufgehoben werden zu können: ein solcher hält das zeitliche Verhältniß des Guten zum Bösen für das wahre und absolute, und ist, wenn er sich keine Tugend denken kann, die jede Versuchung als solche**) überwindet, und das Böse nur noch als überwundenes Moment in sich hat, an das Verhältniß des gesunden Lebens zu der Krankheit zu verweisen, welche zwar in dem gesunden Leben nothwendigerweise möglich ist, nicht aber nothwendigerweise wirklich werden muß. So wahr es vielmehr ist, daß die vollkommenere Organisation die krankheitsfähigere ist,

*) D. h. durch die thätige Wirklichkeit oder die Energie des Willens.

**) Die Versuchung wird so lange nicht zur wirklichen Sünde, als das Böse, durch welches der Wille versucht wird, im Entstehen überwunden wird, und die Tugend bewährt sich durch die ewige Aufhebung ihres Gegensatzes, der als ein möglicher, d. h. als ein durch die Aktualität des guten Willens aufgehobenwerdender der Wirklichkeit des leztern vorauszusetzen ist.

und so gewiß sich das organische Leben nur durch die von Stufe zu Stufe fortgehende Ueberwindung der Krankheiten, deren es fähig ist, entwickelt und bildet, so würde man doch sehr irren, wenn man meinte, die negative Einheit des organischen Prozesses, durch welche die Krankheit entsteht, seye nicht nur als eine mögliche, sondern nothwendigerweise als eine zur Wirklichkeit gekommene, dem organischen Fortschreiten vorauszusetzen *).

Wenn nun aber die zeitliche Wirklichkeit des physischen und des moralischen Uebels nicht geläugnet werden kann, so entsteht die Frage, warum die Erscheinung desselben zugelassen worden seye?

Es läßt sich nämlich nach dem Vorhergehenden denken, daß die Möglichkeit des menschlichen Geistes, die Momente und Verhältnisse seiner wesentlichen Existenz umzukehren, noch nicht Wirklichkeit ist, und diese Weise der Existenz hat auch ihre vorzeitliche Realität, indem sie die der Umkehrung der wesentlichen Verhältnisse vorauszusetzende substanzielle Einheit des Urbewußtseyns ist.

Diese substanzielle Einheit müssen wir der zeitlichen Entwicklung des Menschengeschlechts voraussetzen, weil der Anfangspunkt des Werdens seinem Begriffe nach vorzeitlich ist, und weil der Allem selbstbewußten Wollen der geschichtlichen Individuen vorangehende Gegensatz des Gewordenseyns und der Bestimmung ein Schick-

*) Im Gegentheil ist das organische Leben um so gesünder, je siegreicher es die Möglichkeiten des Erkrankens überwindet, und so ist auch der Wille um so sittlicher, je vielseitiger und tiefer die Versuchungen sind, durch deren Ueberwindung er sich bewährt. Selbst die vollendete Sittlichkeit überwindet durch jeden Moment des Wollens den entgegengesezten, wenn er auch nicht mehr als ein möglicher oder als Versuchung erscheint, wie die vollkommene Gesundheit durch jedes Moment des organischen Prozesses das entgegengesezte krankhafte negirt.

sal ist, welches einen freien intelligenten Urheber voraussezt.

Die Zersetzung oder Aufhebung dieser ursprünglichen Einheit ist durch den Trieb des Bewußtseyns, durch sich und für sich zu werden, Was es als solches nur an sich ist und nur seyn kann, zu begreifen, und der Schöpfer selbst hat diese an und für sich nicht gewollte That nur um des Zweckes willen zugelassen, welcher nicht ohne dieselbe erreicht wird.

Dieser Zweck ist die Erlösung der Menschheit, durch welche nach Aufhebung des Gegensatzes die ursprüngliche substanzielle Einheit in der Bestimmtheit des Geistes und als eine durch alle möglichen Differenzen vermittelte wiederhergestellt wird.

Der Erlöser der Welt, in welchem der Logos selbst Mensch geworden ist, ist eben die persönlich wirkliche Seele der Welt, welche durch ihr ganzes Wollen das Wesen des Vaters oder den Geist offenbart, er ist die unendliche Liebe, welche das wirklich gewordene Böse und Uebel überwindet, ohne selbst von demselben überwunden zu werden.

Es leuchtet von selbst ein, daß die nicht nur an sich seyende, sondern durch den subjektiven Willen hervorzubringende Einheit des Geistes die höchste Vollendung ist, welche wirklich werden kann; aber diese durch den Erlöser der Welt wiederherzustellende Einheit sezt die Erscheinung der Differenzen voraus, durch deren Aufhebung die Wahrheit des an und für sich seyenden Geistes vermittelt wird.

Zu diesem Zwecke, nämlich zu der Verwirklichung dieser geistigen Einheit, sind jene Differenzen, durch welche das Böse entsteht, von Gott zugelassen, d. h. teleologisch als verschwindende Momente gewollt.

Die ganze zeitliche Entwicklung kann mithin nur in Beziehung auf ihren Ausgangspunkt, ihren Mittelpunkt und ihren Zweck oder ihr Ziel begriffen werden, so daß das Wesen, die Seele und der Geist die Prinzipien sind, durch welche sich die Perioden der Geschichte bestimmen.

Um nun wieder auf den Anfangspunkt der zeitlichen Entwicklung zurückzukehren, so ist zunächst daran zu erinnern, daß Raum und Zeit weder absolute Formen, noch nur subjektive Anschauungsweisen des Seyns und Werdens sind. Das Erste wären sie, wenn der Prozeß der göttlichen Schöpfung in einem Außereinander und Nacheinander seiner Momente wirklich wäre und würde, und das Zweite wären sie *), wenn die sich zeitlich entwickelnden Individuen durch irgend ein unerklärbares Verhängniß diesen unwahren Vorstellungsweisen anheimgefallen wären.

Die einzig mögliche Weise, die räumliche und zeitliche oder mit Einem Wort die materielle Erscheinung in der Negativität ihrer Momente zu begreifen, ist mithin diejenige, nach welcher der Mensch als der Centralpunkt der Schöpfung selbst, durch die Aktualisirung oder Erhebung seines Eigenwillens die Einheit seines Fürsichseyns mit seinem Ansichseyn aufhob, und durch diese That der selbstische, sinnliche Mensch wurde, welche die geschichtlichen Individuen von Natur oder von Geburt sind.

In dem Urbewußtseyn des sich in seinem Geschaffenwerden selbst schaffenden Menschen hatte sich die Sub-

*) Da es vielmehr in dem Begriffe jedes und z. B. des dermaligen individuell organischen Prozesses liegt, die Aufhebung des Außer- und Nebeneinanders der Momente zu seyn, durch deren Vermittlung sich das Ganze in seiner bestimmten Einheit mit sich aktualisirt oder hervorbringt.

jektivität (das Fürsichseyn) noch nicht von dem Wesen (dem Ansichseyn) getrennt, und das natürliche oder objektive Seyn war durch diese substanzielle Einheit des Willens aufgehoben *).

Der Prozeß der Schöpfung reflektirte sich nach allen seinen Seiten und Momenten in ihrem Schlußpunkte oder dem Urbewußtseyn, aber wie man annehmen muß, daß die räumliche Auseinandersetzung und die vereinzelte Gestaltung und die spezificirte Entwicklung der Momente und Gebilde des Naturprozesses, das Werk bestimmter Epochen der natürlichen Welt ist **), so ist auch anzunehmen, daß der Schlußpunkt der Schöpfung, in welchem sich der Schöpfungsprozeß in seiner substanziellen (noch nicht durch die Auseinandersetzung oder Nacheinanderfolge bestimmter Räume und Zeiten verwirklichten) Einheit reflektirte, ein nur wesentliches ***) Bewußtseyn seiner selbst und seines göttlichen Schöpfers gewesen ist. Die besonderen Momente dieses Urbewußtseyns waren so unwesentliche Modifikationen seiner Substanz, daß es dadurch kein anderes wurde, sondern in die Totalität seines Wesens reflek-

*) Die unzersezte Integrität des Urbewußtseyns erwies sich eben dadurch, daß die Subjektivität nur das Wissen des Wesens, und die Objektivität (das natürliche Seyn des Urmenschen) eine durch den in sein Wesen reflektirten subjektiven Willen idealisirte Natur gewesen ist.

**) Eine Annahme, welche immer allgemeiner die Ansicht der gründlichsten Naturforscher wird.

***) D. h. ein Bewußtseyn, welches der Urmensch nur an sich hatte, oder vielmehr war, und welches nicht durch ein subjektives Sichselbstbestimmen oder Hervorbringen verwirklicht und vermittelt wurde, welches aktuelle entwickelte Bewußtseyn das Wissen des sich successiv oder zeitlich bestimmenden Individuums ist.

tirt, in dem Wechsel dieser Bestimmungen sich selbst gleich blieb *).

Diese substanzielle Einheit mit Gott und mit sich ist aber ihrem Begriffe nach nur die Voraussetzung des aktuellen subjektiven Einswerdens, und der Wille ist in unendlich höherem, in ideellem oder geistigem Sinne die Negativität des Anders- oder sich Ungleichwerdens, welches der Trieb **) des natürlichen Lebens ist, das sich nur durch einen qualitativen Fortschritt entwickelt, wenn es sich gleich nicht wie der Wille ideell bestimmt.

Das Wesen des Geistes ist seinem Begriffe nach der Wille: durch sich zu werden, Was er nur an sich ist, wirklich zu seyn, Was er an sich nur seyn kann, um durch sein Anderswerden die für sich seyende, durch die Differenz vermittelte Einheit mit sich selbst zu werden.

Der Wille, Gott gleich zu werden, um Prinzip und Geist einer selbstgeschaffenen und erkannten Welt zu werden, wird durch die Scheidung seiner Subjektivität von dem Ansichseyn zu einem nur formellen, macht- und wesenlosen Willen und Wissen, und diesem nur subjektiven Fürsichseyn wird das Seyn, dessen Idealität und Freiheit es gewesen ist, durch seine Scheidung von demselben zu einem äußerlichen gegenständlichen.

Indem der Wille durch diese Aufhebung der substanziellen Einheit seines Wesens subjektiv oder durch seine

*) Es war mithin ein noch nicht durch die bestimmte Unterscheidung der besondern Sphären und Bestimmungspunkte des Ganzen vermitteltes Centralbewußtseyn der Schöpfung, welches Centralbewußtseyn der natürlichen Welt an sich und für sich nur ein substanzielles Bewußtseyn seiner selbst und seines Schöpfers seyn konnte.

**) Ein Trieb, welcher als plastisch wirkend oder als Bildungstrieb, dem Keim, dessen Trieb er ist, nicht bloß inwohnt, sondern das sich erweisende Leben des Keims ist.

Reflexion in sich selbstsüchtig, in objektiver Hinsicht aber, oder in Beziehung auf seine ihm äußerlich und somit zur eigentlichen Körperlichkeit gewordene Natur, sinnlich wird, wird sein Fürsichseyn zu einem nur formellen, durch das objektive Bewußtseyn nicht realisirten Selbstbewußtseyn, sein objektives Bewußtseyn aber zu einem partikulären zeitlich und örtlich beschränkten Wissen.

Man kann daher (nach Baader) mit Recht sagen, der Wille, welcher die substanzielle Einheit seiner Momente (der Subjektivität und Objektivität) aufgehoben und zersezt habe, werde subsektiv zum einseitig und negativ spiritualistischen, in objektiver Beziehung aber zu einem materialistischen natursüchtigen, oder, wie unsere Moralisten sagen, sinnlichen Willen. Die Sinnlichkeit hat als Organ des subjektiven Prinzips keinen Willen, sondern der seinem Begriffe nach subjektive Wille wird durch seine Naturſucht oder durch die leidenschaftliche Beziehung auf die Natur zum sinnlichen, d. h. sinnlich leidenschaftlichen Willen.

Gewiß ist die Baader'sche Bestimmung des Bösen oder negativ gewordenen Willens, daß er nach der Zersetzung seiner wesentlichen Einheit sich einerseits von der Natur, im Verhältniß zu welcher er von seiner Selbstsucht befreit werden könnte, loszumachen und sich in seine Geistigkeit zu centralisiren strebt *), andererseits aber sich dem natürlichen Werden hingibt, sehr bezeichnend, indem aller Uebermuth die Natur zu überfliegen und naturlos zu werden strebt, die Sinnlichkeit aber, d. h. der sinnliche, naturſüchtige Wille, sich dem natürlichen Leben hingibt, statt die Natur zu

*) Wie dieß z. B. bei Stoikern der Fall ist, welche in ihrer inhumanen Spiritualität unnatürliche Menschen sind.

beherrschen und ideellen Zwecken zu subjiziren. Aber wie in der wesentlichen Einheit des Willens sich beide Extreme ergänzen, so können sie auch nach seiner Aufhebung sich nicht völlig von einander scheiden, so daß das Eine durch das Andere aufgehoben würde, sondern der Wille wird niemals natursüchtiger Wille ohne den Trieb zum geistig Bösen; und er kann sich nicht zum geistig bösen Willen koncentriren, ohne auf der andern Seite im Verhältniß zu der Natur entheiligend zu werden. Der Naturdienst mythologischer Völker gibt von dem ersteren, die Frivolität, womit Individuen, deren koncentrirte aber negative Geistesthätigkeit es nicht zur Genußsucht kommen läßt, von heiligen Naturververhältnissen denken, gibt von dem leztern den Beweis. Uebrigens zeigen alle Diejenigen, deren vergiftete Einbildungskraft oder deren ebenso giftige Frivolität die heilige Bedeutung, welche die Natur für gute Menschen hat, entweiht, daß sie mehr als nur genußsüchtige Materialisten, oder naturlose Spiritualisten sind.

Es ist leicht zu begreifen, daß erst nach der Aufhebung der substanziellen Totalität des Urbewußtseyns eine Zeit oder ein Werden möglich ist, durch dessen Momente der subjektive Wille als das aktive Prinzip in dem bestimmten Verhältnisse zu seinem Wesen und zu seiner Natur sich zum Geist hervorbringt, so daß die Zeit eines Individuums die Entwicklung und Hervorbringung seiner selbst und jeder Moment seiner Selbstgestaltung und Selbstbestimmung, also z. B. jeder Gedanke oder jede That, ein negativer oder positiver Moment seiner Lebenszeit oder seines Werdens und sich selbst Hervorbringens ist.

Und da jeder Moment des Lebens durch ein bestimmtes Verhältniß des subjektiven Bewußtseyns zu dem An-

sichseyn und zu dem objektiven Bewußtseyn wirklich wird, so erhellt, warum die Zeit eines Individuums, sein durch das immer wechselnde Verhältniß seiner Prinzipien bestimmtes Werden oder sich Hervorbringen zum Geiste genannt werden kann, eine Zeit, deren Werden im Allgemeinen die Lebensalter sind *).

Die besonderen Zeiten und Orte der Naturentwicklung und die in diesen bestimmten Epochen und Sphären wirklich gewordene Gebilde sind durch die Ausschließlichkeit und Negativität ihrer Erscheinung die spezificirten Darstellungen des Naturprozesses, und nur nachdem die substanzielle Einheit der Momente des Naturlebens zersezt war, konnten die einfachsten Unterschiede und die in sich allgemeinen noch nicht zur Besonderheit differenziirten Gestaltungen in den ihnen bestimmten Räumen und Zeiten der natürlichen Welt hervortreten **).

---

*) Vergl. S. 313.

**) Zwar meint Hegel, die Weltgeschichte hänge nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, und der Geist lebe nur in seiner Substanz, der natürlichen Seele (eine ganz unkritische Bestimmung, da die Substanz des Geistes oder sein Ansichseyn vielmehr übernatürliche Möglichkeit, und als solche die lauterste Geistigkeit ist, die Seele aber an sich nicht natürlich ist, sondern es erst durch ein sich ungleich werden wird *)) das allgemeine planetarische Leben, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten u. s. w. mit.

Aber so unvernünftig die Meinung ist, daß die ganze physische und geistige Eigenthümlichkeit ganzer Völker, z. B. der tiefe, verschlossene Ernst des Egypters oder die idealische Natur des Griechen, die sich in allen Denkmalen, die von der Denkart dieser Völker zeugen, erweisen läßt, durch das Klima verursacht werde, indem sich vielmehr jedes Volk frei den seinem Inneren entsprechenden Wohnort wählt oder wenigstens erkämpft, und

*) Oder vielmehr sich natürlich bestimmt.

Die Zeit aber, durch welche sich das Bewußtseyn entwickelte, wird durch die besonderen Verhältnisse seiner Momente bestimmt, und da die Wiederherstellung der wahren Verhältnisse der Zweck der Zeit ist, so ist der Fortschritt des Bewußtseyns ein solcher, durch welchen das seiner Bestimmung nach aufgehobene vergangene Seyn durch die Ak-

---

sein Vorrecht behauptet, so läßt sich doch dieser Zusammenhang der natürlichen Welt in allen ihren Verhältnissen und Gebieten mit der geistigen nicht läugnen, und wie frei sich auch der Geist zu der Natur verhalten mag, so ist doch seine Freiheit von ihr nur dann eine wahre, wenn er durch sie in seinem eigenthümlichen Leben gefördert wird. Daß nur in den gemäßigten Zonen Künste und Wissenschaften blühen, daß nur eine gewisse bestimmte Physiognomie der Natur der freiesten Entwicklung und Bildung des Geistes angemessen ist, Dieß ist so sehr Thatsache, daß man nur die Wahl hat, ob man den Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem natürlichen läugnen und für zufällig erklären oder begreifen will. Zu diesem lezteren Zwecke ist vor Allem nöthig, sich zu überzeugen, daß die Natur nicht nur im Allgemeinen, sondern in ihren bestimmten Sphären und Verhältnissen die reelle Voraussetzung des konkreten Geistes ist, als welcher er in der Besonderheit der Völker existirt. Daß jene Revolution, durch welche sogenannte vorweltliche Thiere, welche so wenig wie die mit ihnen hoch gegen Norden hinauf vernichtete tropische Vegetation in einem kalten Klima leben konnten, begraben wurden, wenn sie auch nicht durch eine Veränderung der Erdaxe zu erklären ist, nichts desto weniger unzweifelbar mit der Geschichte des Menschen zusammen hing, folgt daraus, daß er diese Katastrophe nach den Ansichten der gründlichsten Naturforscher erlebte, und wenn man den Menschen nicht für ursprünglich abhängig von der Natur erklären will, so muß man wenigstens zugestehen, daß die Zeiten und Orte des Naturlebens den Zeiten und Daseynsweisen des Menschengeschlechts entsprechen, und daß der Mensch, wie er nur durch seine Schuld seine wesentliche Freiheit von der Natur verloren hat und durch den Kampf mit derselben seine relative Abhängigkeit von derselben beweist, so auch (um mit Steffens zu reden) nicht ohne sie, sondern nur mit ihr erlöst werden kann.

tivität des seinem Begriffe nach wirklichen Selbstbewußtseyns subjektivirt, und das zur bloßen Möglichkeit gewordene Wesen zu der durch das objektive Bewußtseyn vermittelten Wahrheit des an und für sich seyenden Geistes realisirt wird.

Wie die Geschichte, welche ihrem Begriffe nach einen persönlichen Anfangspunkt und einen persönlichen Mittelpunkt hat, und durch die Verwirklichung ihres Zwecks ihre Vollendung erreicht, die Zeit des allgemeinen Geistes ist, durch deren Verlauf alle Momente desselben auseinandergesezt und vermittelt werden, so sind auch die Zeiten der Einzelnen, welche in ihrem Wollen und durch ihren Willen Bestimmungs- und Vermittlungspunkte der Geschichte sind, Perioden, durch welche sie den Inhalt ihres Lebens nach den verschiedenen Verhältnissen ihrer Momente entwickeln und bestimmen *). Aber die successive durch ein immer wechselndes Verhältniß der Prinzipien des Werdens bestimmte Entwicklung des Lebens sezt das umgekehrte Verhältniß der Prinzipien voraus **), ohne welches kein Anderswerden und keine durch Negation des Anderswerdens vermittelte Rückkehr in sich selbst möglich würde, durch welche sich das subjektive Prinzip zum Geist verwirklicht.

Wie daher im Verlaufe der Geschichte die verschiedensten Einheiten der Idee des Geistes persönlich wirklich werden, so werden, durch die wechselnden Verhältnisse der Prinzipien die Zeiten wirklich, durch welche die Individuen in einem nothwendigen Fortschritte sich entwickeln und hervorbringen.

Das umgekehrte Verhältniß der Momente des Be-

*) Vergl. S. 177.
**) Vergl. S. 176. 314.

wußtseyns *) ist die Voraussetzung einer Entwicklung oder eines Prozesses, durch dessen Perioden das seiner Bestimmung nach seynsollende Wesen durch die Aktivität des subjektiven Prinzips, durch die besondern Stufen der Entwicklung und Bildung des Geistes verwirklicht wird, eine Verwirklichung, durch welche sich das durch seine Negativität zu einem nur ideellen Fürsichseyn gewordene Selbstbewußtseyn durch die Sphären des objektiven Bewußtseyns vermittelt, welches nur durch den Begriff oder das Wesen des Selbstbewußtseyns systematisirt werden kann.

Der Urmensch wird durch seine That der Anfangspunkt der successiven Hervorbringung des Geistes, die Individuen aber, deren Existenz im Verlaufe der zeitlichen Entwicklung durch die Zeugung und Geburt nicht hervorgebracht, sondern vermittelt wird, sind als geistige Individuen in ihrem Wollen und durch ihren Willen Bestimmungs- und Vermittlungspunkte des Verlaufes oder des Prozesses, durch welchen die durch alle Differenzen der Einheit des Geistes zu vermittelnde Idee der Menschheit verwirklicht wird.

Wie daher praktisch die Sinnlichkeit und die Selbstsucht in allen Weisen durch die bestimmten Verhältnisse der Individuen zu sich selbst und zu der Welt sich im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung äußert und

*) Das wesentliche Verhältniß wird durch das negative Fürsichwerden des Urmenschen ein umgekehrtes, indem das Wesen, welches das gesezte gewesen ist, zu einem bloßem Seyn- oder Werdenkönnen, das in der Einheit mit dem Ansichseyn zum Urbewußtseyn gewordene Fürsichseyn aber zu einem nur ideellen formellen Selbstbewußtseyn, und das durch das Centralbewußtseyn subjektivirte oder idealisirte objektive Bewußtseyn zu einem äußerlichen, gegenständlichen Wissen wird.

zeigt, so erscheint theoretisch sowohl das subjektive wie objektive Bewußtseyn in jeder möglichen Form, in welche sich das Eine wesentliche Bewußtseyn differenziiren kann, und die Individuen, welche sich diese besondern Weisen des subjektiven und die durch das subjektive Bewußtseyn vermittelten Formen des objektiven Bewußtseyns bilden, sind in der Besonderheit der praktischen und theoretischen Systeme ihres Wollens und Wissens entweder mit sich selbst einig, und dann bestätigen sie, daß sie sich durch ihr eigenes Wollen in die Kreise ihres Seyns und Bewußtseyns eingeführt haben, oder sie sind mit sich selbst im Widerspruche, und werden sich mithin an ihrer bestimmten Wirklichkeit, und durch dieselbe einer andern Daseynsweise des Geistes bewußt, welches Bewußtwerden aber ein Hinausgehen über die frühere Geistesgestalt ist.

Aber das ist eben das Schicksal aller Individuen, welche Entwicklungspunkte *) des Verlaufes sind, dessen Anfangspunkt der Urmensch geworden ist, daß sie durch ihre Zeugung **) die sinnlichen und selbstsüchtigen Menschen sind, welcher der Urmensch durch seine That geworden ist. Denn es ließe sich ein zwar durch den Unterschied und die Eigenthümlichkeit der Individuen vermitteltes, aber nicht durch den negativ oder selbstsüchtig gewordenen bösen Willen getrübtes Fortschreiten denken, welches Fortschreiten mit dem durch kein Erkranken getrübten organischen Wachsen und Reifen zu vergleichen wäre, indem doch offenbar nicht die Krankhaftigkeit den organischen Unterschied der Individuen

*) Womit nicht gesagt wird, daß sie nur Entwicklungspunkte sind.

**) Das Wort ist in dem doppelten Sinne des Gezeugtwerdens und des Sichselbstzeugens zu nehmen, so daß die Nothwendigkeit zur Freiheit wird.

begründet, da sie nicht ursprünglich ist, und vielmehr jede Weise des Erkrankens ein eigenthümlich gesundes Leben voraussezt, wenn gleich die größere Krankheitsfähigkeit eine höhere Stufe oder Form der Organisation erweist. Vielmehr ist ein Individuum um so vollkommener organisirt, je entschiedener es die durch die bestimmte Form seines Temperaments oder durch die bestimmten Perioden seiner Entwicklung möglichen Krankheiten überwindet, so daß die Krankheitsfähigkeit eine Möglichkeit ist, die in ihrem Ueberwundenwerden den sich durch die Negation seines Gegensatzes bewährenden Lebensprozeß möglich macht.

Die Negativität des Willens, durch welche er zeitlich, d. h. successiv fortschreitet, zeigt sich am einleuchtendsten in den Extremen, in die er sich zersezt, und während kein Individuum, welches Bestimmungspunkt des Prozesses ist, durch dessen Verlauf die sich bewährende Einheit des Geistes hervorgebracht wird, die wahre Einheit des Geistes darstellt, ist diese urbildliche Einheit in jedem derselben auf besondere Weise differenziirt, und erst nachdem alle besonderen Bestimmtheiten der geistigen Einheit hervorgetreten sind, wird die absolute Einheit des Geistes selbst persönlich wirklich, und der Schöpfer der Welt zeugt in dem Mittelpunkte der Schöpfung sich selbst oder seinen Sohn.

Aber nicht die Besonderheit oder Eigenthümlichkeit des subjektiven Willens, sondern seine Negativität macht ihn zum selbstsüchtigen, bösen Willen. Dieß wird durch die Betrachtung der Temperamente, welche die allgemeinsten Formen der sich eigenthümlich bestimmenden Einheit des konkreten Geistes sind, näher eingesehen.

In seinem bestimmten Temperamente ist das Individuum nicht nur als sogenannte natürliche Seele, son-

dern als theoretischer und praktischer Mensch in dem tiefsten und weitesten Sinne Was es ist. Es ist der Urgegensatz des Aussichheraustretens und des Insichzurückkehrens, der Aktivität und der Receptivität, durch welchen das sanguinische und das melancholische Temperament charakterisirt werden, und diese Gegensätze sind als besondere Bestimmtheiten der allgemeinen Einheit des Geistes, nothwendige Unterschiede seiner individuellen Wirklichkeit.

Nicht durch die Eigenthümlichkeit, sondern durch die Negativität seiner Selbstbestimmung, in welcher er die Verhaltungsweise des Melancholikers in sich und Andern ausschließt, statt seine Eigenthümlichkeit durch die fremde zu ergänzen, wird die Individualität des Sanguinikers zu dem sich selbst negirenden Willen, welcher sich im Spiel seiner Thätigkeit zerstreut und verflüchtigt. Und nur durch die Negation der Aktivität des Sanguinikers, welche der Melancholiker zum Momente seiner Rezeptivität machen sollte, versinkt sein Wille in die Ruhe eines thatlosen Insichseyns.

Der Unterschied des Grades wird zu einem qualitativen, wenn die ideellen Temperamente, als welche das sanguinische und melancholische zu betrachten sind, sich reell bestimmen, indem einerseits die innige und vielseitige Thätigkeit zu kräftiger weitgreifender Thatkraft, andererseits die geistige Rezeptivität zur Passivität einer nur reproduktiven (gewohnte Formen nur wiederholenden) Beschäftigung wird. Aber diese sich vorzugsweise praktisch erweisende Temperamente werden nur dadurch zu Extremen, von denen sich das eine selbst verzehrt, das andere sich verseichtigt und verflacht, wenn sich der Choleriker aller Passivität überhebt, der Phlegmatiker aber in dumpfe Gleichgiltigkeit versinkt.

In eben diesen Temperamenten lassen sich auch die besonderen Weisen des negativen oder böse gewordenen Willens von der Seite des Gemüths angeben, indem das Wissen und Wirken durch den Willen des Gemüths bestimmt wird, und die ideelle oder reelle Objektivirung Dessen ist, was wir subjektiv empfinden, fühlen, begehren oder erstreben.

Die innige und vielseitige Erregbarkeit und die freie Aeußerung des sanguinischen Temperaments, welches Steffens mit Recht das genießende nennt, wird nur dadurch zu schwelgerischer Genußsucht aller Art und zu spielender Willkür des Thuns, wenn es die in das Wesen der Erscheinung sich vertiefende und dem Ideale zugewandte Empfänglichkeit des sehnsüchtigen Temperaments, wie jener Forscher das melancholische nennt, ganz verläugnet, und das leztere wird nur dadurch zu der so vielfach und so tief greifenden Krankhaftigkeit, wenn es das ihm entgegengesezte Moment ausschließt. Daher sind die Individuen geistig und physisch am glücklichsten organisirt, welche diese entgegengesezten Richtungen am schönsten vereinen.

Und so wird die Gluth des thatkräftigen cholerischen Temperaments nur dann zu verzehrendem Feuer, wenn es sich durch die Kälte und Gelassenheit des phlegmatischen nicht mäßigt, und das leztere kann das Feuer des thätigen Willens nur ersticken, um ganz in sein Element überzugehen.

In objektiver Hinsicht oder in Beziehung auf das System der Welt, deren Vermittlungspunkte die Einzelnen sind, verkehrt der negative Wille ebensosehr die wahre, göttlich gewollte Ordnung des Seyns, wie er das individuelle Weltsystem, welches sich das Subjekt im objektiven Anschauen und Denken entwickelt und bildet,

zerstört; und indem der zum Extrem gewordene subjektive Wille sich selbst zum Prinzip und Zweck seines Wollens macht, negirt er die Allgemeinheit des an und für sich seyenden Geistes.

So sehen wir das cholerische Temperament seiner Begierde nach Macht in revolutionären Individuen das Wohl und den Frieden von Tausenden opfern, das genießende Temperament zerstört durch seine Schwelgerei das eigene und fremde Glück, das melancholische Temperament isolirt sich in der Sphäre eines eingebildeten Ideals, und verhält sich gegen den sich durch die Organisation der Welt realisirenden göttlichen und allgemeinen Willen negativ, und das phlegmatische Temperament huldigt der Gegenwart und ihren gewohnten Formen mit aller Tenazität eines im Irdischen wurzelnden und den Weltlauf verewigenden Sinnes und Herzens.

In seinen höchsten Extremen sehen wir den böse oder negativ gewordenen Willen in den Geistes- und Gemüthskrankheiten hervortreten *), weil in diesen Zuständen die ganze Persönlichkeit in die Richtung fortgerissen oder hinabgezogen wird, welche den besonderen Formen der Willensneigung entspricht. Hier wirken die Affekte und die Leidenschaften, in welchen sich der Wille entzündet, oder verflüchtigt, vertieft oder entäußert, mit einer solchen die ganze psychische und physische Organisation zerstörenden Gewalt, daß die Begierde nach Macht zum Wahnsinn, die Genuß- und Zerstreuungssucht zur Verrücktheit, der Hang zu subjektiven Idealen, oder die Schwärmerei, zur Melancholie, und die Hingebung an

*) Ohne daß wir deßhalb behaupten, daß sie immer im eigentlichen Sinne des Worts verschuldet sind.

die Erscheinung und die Passivität abstumpfender Gewohnheit zum Blödsinn wird.

An diese Extreme muß man erinnern, wenn man die Bedeutung des Bösen objektiv bestimmen will; aber die Gränzen von dem frei gewollten Bösen bis zu dem Bösen, welches den Verlust der subjektiven Freiheit zur Folge hat, indem der Geisteskranke in der Sphäre seines besonderen Willens befangen wird, sind nicht absolut, indem jeder Affekt und jede Leidenschaft ein Anfang, ein Uebergang oder sogar eine eigenthümliche Weise von Seelenkrankheit ist.

Den Hang zu den Extremen, in welche sich der Wille nach der Eigenthümlichkeit des Temperaments vereinseitigt und verkehrt, werden wir, da er durch den sinnlichen, selbstsüchtigen Willen des sich zeitlich entwickelnden Individuums bestimmt wird, als angeboren bezeichnen müssen, welche Bezeichnung der Freiheit des Willens nicht widerspricht, wenn wir erwägen, daß das Individuum nicht bloßes Erzeugniß seiner Eltern ist, sondern daß die Zeugung ebensosehr ein Sichselbstzeugen wie ein Gezeugtwerden ist, und zwar so, daß das ganze Leben des Individuums ein stufenweises Hervorbringen seiner selbst ist. Diese Selbsthervorbringung ist die Selbstbestimmung des Individuums, welche unmittelbar eine natürliche Entwicklung, und, vermittelt durch die physische Organisation, ein geistiges Sichselbsthervorbringen ist, dessen Formen das Gefühl, die Anschauung und das Denken und die entsprechenden Entschließungen und Handlungen sind, indem der Wille oder das allgemeine Prinzip der Selbstbestimmung in diesen besonderen Weisen sich manifestirt, und zu sich selbst befreit *).

*) Hierauf wiederholt aufmerksam zu machen, ist um so wichtiger, da der Begriff der Freiheit ohne diese Einsicht in seinem Prinzip und seiner Realisirung verkannt wird.

So wenig daher der Einzelne das absolute Prinzip seiner selbst ist, sondern nur durch sich werden kann, Was er an sich ist (indem nur eine alle Erfahrung übersliegende, statt sie begreifende Spekulation, das Ich für den Schöpfer seiner selbst halten kann), so erklärt er sich doch dadurch für subjektiv frei oder zurechnungsfähig, daß er sich zu Dem macht, was er ist, oder daß er sich mit eigenem Willen und Wissen und durch ein allgemeines Selbstbewußtseyn zu Dem bestimmt, was er als moralisches Individuum ist. Das Bewußtseyn aus sich und durch sich selbst dieses bestimmte Individuum zu seyn, und mithin das Bewußtseyn der Zurechnungsfähigkeit wird sogar um so entschiedener, je egoistischer der Wille ist, und die Individuen, welche das Schicksal, diese und keine andere Menschen zu seyn, am meisten beklagen, zeigen durch die Tenazität, mit der sie an ihrer Eigenthümlichkeit festhalten, daß sie durch den allersubjektivsten Willen sind, Was sie sind, und ihre Individualität im negativen oder positiven Sinne dem Allgemeinen am wenigsten opfern wollen.

Aber die Betrachtung: daß die im Verlaufe der Geschichte entstehenden, oder mit Einem Worte die geschichtlichen Individuen durch sich und für sich nur werden, Was sie in ihrer bestimmten Eigenthümlichkeit und durch dieselbe werden können, wird um so wichtiger, wenn wir von den eigenthümlichen Temperamenten, in deren Bestimmtheit der menschliche Geist natürlich wirklich ist, zu den Gegensätzen übergehen, in denen sich jene allgemeinen Unterschiede in den sogenannten Menschenracen fixirt haben.

Denn wenn es scheinen kann, daß die Temperamente nicht nothwendig zu Extremen werden, daß die Geisteskrankheiten verschuldet seyen, und daß die Einzelnen so

gut wie unmöglich gewordene sittliche Reinheit auf diese oder jene Weise mit dem Glauben an die sittliche Freiheit des Menschen in Uebereinstimmung zu bringen seye: wie können wir läugnen, daß in Beziehung auf die Menschenracen, in welchen (wenn wir die kaukasische als Mittel- und Stammrace betrachten) die Extreme der Temperamente zu fixen Bestimmtheiten geworden sind, ein aller freien Selbstbestimmung vorauszusetzendes Schicksal es ist, wodurch Tausende der schrecklichsten Verwilderung und dem bedauernswerthesten Elend Preis gegeben sind?

Wenn einmal ganze Massen von Natur — die äthiopische Race — den glühendsten Leidenschaften Preis gegeben sind, indem die Macht der Vernunft ebenso unwirksam, oder das Gewissen ebenso stumpf und ungebildet ist, wie der natürliche Wille wild und übermächtig; wenn der Leichtsinn und die Genußsucht ebenso groß ist, wie die Besonnenheit und die Fähigkeit verständiger Selbstbeherrschung (wie Dieß in der amerikanischen Race der Fall) gering ist; wenn einerseits natürliche Gleichgiltigkeit — oder Hang zum Abentheuerlichen und zu wunderlicher Verkümmerung des Daseyns, wie in der mongolischen Race über ungeheure Massen von Menschen sich verbreitet, indem auch die natürliche Unschuld der zu der malayischen Race gehörigen Südseeinsulaner nicht Probe hält, sondern von wilden Ausbrüchen der ungebildeten Natur getrübt ist — so bleibt der individuellen Freiheit ein nur sehr geringer Spielraum übrig, und wir müssen es ein Schicksal nennen, daß in den Individuen dieser Racen das göttliche Ebenbild auf eine in so vieler Hinsicht bedauernswürdige Weise entstellt ist.

Allein wir müssen noch weiter gehen. Denn schon der

einfache Gedanke, daß die kultivirtesten und die rohesten Menschen, eben weil sie Menschen sind, im Allgemeinen oder Wesentlichen dasselbe Schicksal haben: nur durch die Entäußerung ihrer selbst zur Einheit mit ihrem wahren Wesen zurückkehren können, und daß es Uebergänge aller Art von hoher Kultur zu wilder Natur gibt *), schon dieser einfache Gedanke sollte zu der Betrachtung führen, daß Niemand in sittlicher so wenig wie intellektueller Hinsicht Alles werden kann, was er will. Aber wirkt denn der verständige, denkende Wille weniger gesetzmäßig, und sind dann die gebildetsten Menschen nicht ebensowohl Bestimmungs- und Vermittlungspunkte des menschlichen Geschlechts, so daß sie sich, so originell ihre Eigenthümlichkeit, so tief und weitreichend die Kausalität ihres Willens seyn mag, doch selbst in moralischer Hinsicht nur zu solchen Menschen durch ihren Willen und ihr Wissen bilden können, welche sie vermöge ihrer Eigenthümlichkeit und im Verhältniß zu der Nation und der Zeit, in welcher sie leben, werden können? Es ist eine falsche Meinung, daß irgend ein Thun zufällig seye; nothwendig ist freilich kein Thun, welches gewollt wird, aber der Wille wirkt, sey es sinnlich oder verständig, mit einer Gesetzmäßigkeit, welche zwar durch die Willkür und Charakterlosigkeit verdeckt, aber nicht schlechthin aufgehoben werden kann. Die Freiheit des Willens kann sich nur durch eine Gesetzmäßigkeit des Thuns realisiren, ohne welche das frei wollende Individuum sich selbst verlieren, und unter die Naturnothwendigkeit — wenn es anders möglich wäre — herabsinken würde, statt sich

*) Woraus aber freilich auf der andern Seite ebensosehr folgt, daß selbst die rohesten Menschen an sich vernünftig und mithin nicht imperfektibel sind, sondern kultivirt werden können.

über dieselbe durch ein gewolltes und gewußtes Thun — und alles Vernünftige ist gesetzmäßig — zu erheben.

Selbst durch die Wahlfreiheit, welche um so größer ist, je vielseitiger sich der Wille bestimmen kann *), selbst durch die Wahlfreiheit wird die Entscheidung nicht zufällig, so daß die Handlungen, welche bestimmte Momente des sich durch die Totalität des Lebens bestimmenden Willens sind, auch andere seyn konnten, sondern der Wille erweist seine Freiheit dadurch, daß er nicht anders handeln kann, weil er nicht anders handeln will, indem seine Gesetzmäßigkeit nicht eine an sich bestimmte, sondern eine durch die Subjektivität selbst gewollte und hervorgebrachte ist **).

Man darf daher nicht annehmen, daß nur die durch das Temperament oder die eigenthümliche Anlage begründeten Neigungen und Richtungen des Willens wenigstens in ihrem Entstehen nothwendig, die Handlungen dagegen, zu welchen wir uns mit verständigem Selbstbewußtseyn bestimmen, zufällig seyen ***), sondern der denkende gebildete Wille ist nur dadurch eigenthümlicher Wille, oder Wille eines besonderen Charakters, daß er sich in seiner Freiheit gesetzmäßig bestimmt.

---

*) Oder je größer die Sphäre seiner Selbstbestimmung ist.

**) In seiner Gesetzmäßigkeit frei zu seyn ist der Wille des vernünftigen Individuums, während weder der an sich bestimmte, noch der sich nicht durch Vernunft gesetzmäßig bestimmende Wille frei sind.

***) So daß sie ebensowohl nicht erfolgen oder ihr Gegentheil geschehen konnte, was wohl möglich ist, wenn wir den Willen nur in seiner Fähigkeit zu wählen, nicht aber in seiner wirklichen Wahl betrachten, in welcher er sich durch innere gewollte Gesetzmäßigkeit bestimmt.

Das geistig Böse ist nicht darum ein mit höherer Freiheit gewolltes, als das natürlich Böse, und die Zurechnungsfähigkeit ist bei der mit verständigem Bewußtseyn verursachten Sünde nicht deßhalb größer, als bei Vergehungen des sinnlichen Willens, weil das verständige Thun zufälliger ist als das natürliche Thun *); sondern die Schuld ist dort aus dem Grunde größer als hier, weil der Wille als solcher oder in seiner Subjektivität um so entschiedener und seiner selbst um so mächtiger ist, je entschiedener sein Nichtanderskönnen ein Nichtanderswollen **) ist, und weil das geistig Böse durch die intelligente Unterdrückung des Guten eine Energie des Willens erfordert, deren sinnliche Menschen nicht fähig sind.

Eine wissenschaftliche Betrachtung der Temperamente führt eben zu der Ueberzeugung, daß der wirkliche oder subjektive Wille der geschichtlichen Individuen nicht in dem Sinne von ihrer physischen und der durch diese vermittelten psychischen Organisation frei ist, daß sie, wenn sie nur wollten, wahrhaft sittliche Menschen seyn könnten, sondern unsere Entschließungen oder Willensbestimmungen werden wie unsere Ansichten durch unsere Eigenthümlichkeit bestimmt, welche im Verlaufe der zeitlichen Entwicklung und Bildung nicht in der Wahrheit des Wesens und in der Vollendung der Idee wirklich ist.

Die Voraussetzung, daß ein Individuum durch seine zeitliche Entwicklung und Bildung auch ein anderes werden konnte, daß es im Einzelnen oder Ganzen ***)

*) D. h. weil Jenes eher ein Anderes seyn konnte als Dieses.

**) Vergl. S. 256.

***) Das Ganze bestimmt sich jedoch so sehr durch das Einzelne, daß es nur durch diese allseitige Bestimmung seiner selbst mit sich identisches Ganzes ist.

anders handeln konnte, als es gehandelt hat, widerlegt sich von selbst, weil ein Individuum, welches anders handelt, subjektiv, d. h. seiner Eigenthümlichkeit oder seinem Willen nach, ein anderes ist, eine Konsequenz, die man nur läugnen kann, wenn man läugnet, daß es der Wille des Individuums selbst ist, welcher sich durch sein Thun bestimmt.

Indem wir mithin mit allem Rechte von dem Thun auf den Willen schließen, kommen wir psychologisch auf die Annahme: daß jedes sich zeitlich entwickelnde und bildende Individuum von Natur sinnlich und in seinem eigensten Willen selbstsüchtig seye.

Auf dasselbe Resultat kommen wir, wenn wir die Geschichte als einen Prozeß oder einen Verlauf betrachten, durch welchen die Idee des Geistes, welche der Zweck und das Ziel aller Entwicklung und Bildung ist, durch die Vermittlung und in der Bestimmtheit aller Sphären und Stufen der Welt hervorgebracht werden soll.

Ob wir nun gleich im Gegensatz zu Denjenigen, welche die negative Einheit der Momente des Geistes, in welcher das Böse begründet ist, für eine nicht zeitlich, sondern ewig nothwendige halten, der Zersetzung der substanziellen Einheit des Geistes einen Urstand voraussetzen, in welchem diese Einheit, welche nur die überzeitliche Voraussetzung der geschichtlichen Individuen ist, vorzeitlich gesezt war: so können wir doch eine mit dem organischen Fortschreiten des gesunden Lebens vergleichbare, durch keine negative Differenzen getrübte Entwicklung des Menschengeschlechtes nimmermehr für eine Möglichkeit halten, welche allein wirklich werden kann und soll.

Sondern die Wirklichkeit des Bösen beweist in dem

Sinne seine Nothwendigkeit, daß es kein zufälliges ist, und der alte Satz, daß Gott das Böse nicht zugelassen *) hätte, wenn es nicht conditio sine qua non oder negatives Verwirklichungsmittel des Guten wäre, könnte uns schon überzeugen, daß eine Welt von erlösungsbedürftigen Geschöpfen ihrer Bestimmung und ihrem Zweck (ihrem Wesen und ihrem Ziel, nicht ihrer Erscheinung) nach besser seye, als ein Himmel von unschuldigen Geschöpfen, die, weil sie nicht gesündigt haben, auch keiner Erlösung bedürftig und fähig sind **).

Dagegen wird nur dadurch, daß wir von Natur und durch unsern subjektiven Willen das Gegentheil von Dem sind, was wir werden sollen, die Befreiung zu einer geistigen Höhe möglich, deren solche Wesen nicht fähig sind, welche aus dem Unschuldzustande nicht herausgetreten sind.

Die Zeit oder das Werden des Geistes ist, da er in jedem Punkte seines Werdens ein anderer ist, als der, welcher er an sich ist, eine durch jedes mögliche Verhältniß seiner Prinzipien verwirklichte Entwicklung und Hervorbringung seines überzeitlichen Wesens, und diese durch den Unterschied seiner Momente vermittelte Einheit mit sich selbst ist eine unstreitig höhere Position seiner Idee, als die substanzielle Einheit des vor-

*) In dem Begriffe des göttlichens Zulassens liegt schon, daß das Böse teleologisch, d. h. nicht um seiner selbst, sondern um des Guten willen, das sich durch die Negation desselben bewährt, gewollt seye.

**) Diese Ansicht hat Leibnitz, und zwar nach dem fast allgemeinen Zugeständniß selbst der orthodoxesten Theologen, in seiner Theodicee entwickelt, die im vorigen Jahrhundert als der Grundtext einer christlich philosophischen Theorie von der Zulassung des Bösen angesehen wurde, und wohl auch jezt noch dafür gelten kann.

zeitlich gesezten Urbewußtseyns, welches sich in seiner unzerseßten Integrität noch nicht zu dieser konkreten Totalität entwickelt hatte.

Denken wir die Zeit als das allgemeine Werden des Geistes, so ist der Wille in dem Sinne das Prinzip seines Werdens, daß er sich durch sein Anderswerden nicht verliert, sondern durch die Vermittlung des Gegensatzes für sich wird, Was er an sich nur seyn kann.

Wenn sich nun nach diesem Unterschiede des Anderswerdens und der Entäußerung der ganze Begriff der Zeit bestimmt, durch welche sich der Geist hervorbringt, indem sein Werden einerseits ein Außersichkommen, andererseits eine durch seine Entäußerung vermittelte Rückkehr in sich selbst ist, so werden offenbar die Weltreiche, die Völker und die Individuen die wahrsten Sphären, Stufen und Bestimmungspunkte des Geistes seyn, welche den Widerspruch des Seyns mit dem Wesen am wenigsten verursachen, um ihn am meisten zu erkennen und aufzuheben.

Während mithin die leztern Gemeinschaften und Individuen durch ihr Wollen und Wissen die Bestimmung erfüllen, den durch die Negativität des bösen Willens entstandenen Widerspruch des Seyns mit dem Wesen zu erkennen und aufzuheben, ist es andern nur zu dem Zwecke gestattet, das an und für sich wahre göttlich gewollte System des Seyns zu zerstören und seiner Verwirklichung entgegenzuwirken, damit der gute Wille durch Negation des Negativen die Macht und Realität seines ewigen Wesens bewähren kann. Durch den Kampf mit dem Bösen, das in allen Kreisen und Formen des Daseyns sich in seinem desorganisirenden Wirken geltend macht, wird das Gute um so viel mächtiger und realer, als der Gegensatz größer ist, durch dessen

Ueberwindung es sich als das an und für sich seyende erweist.

Wie die Zeit selbst das durch die Gegensätze der Erscheinung vermittelte stufenweise Uebergehen von dem an sich oder wesentlich Ewigen zu der durch die Momente des Werdens vermittelten aktuellen Ewigkeit, d. h. Wahrheit und Vollendung des durch sein Wollen und in seinem Wissen ewigen Geistes ist, so folgt von selbst, daß es zwei Weisen gibt, sich des Ewigen bewußt zu werden, von denen die eine das Bewußtseyn der inneren Wahrheit durch den Widerspruch des Seyns erweckt und schärft, die andere das Wissen des wahrhaft Ewigen durch die Erkenntniß und die Ueberwindung des gewordenen Gegensatzes, und mithin durch die Rückkehr in sich selbst und die stufenweise Verwirklichung des Geistes hervorbringt.

Da nun aber das Böse nur negatives Mittel oder nur conditio sine qua non des Guten als des wahrhaften Zweckes ist, so führt der Weg, auf welchem das Gute nur an dem Bösen und durch das Böse erkannt werden soll, zum Verderben, indem das Bewußtseyn des Guten, das nur wirklich seyn sollte, nicht aber wirklich geworden ist, zum Gerichte des verkehrten Willens wird, und je größer die Verkehrtheit des negativ gewordenen Willens ist, desto weniger wird er sich des Guten an und für sich bewußt *), welches nur durch das Wollen und Erleben in seiner Wahrheit erkannt wird.

In dem Zeitleben müssen wir eine doppelte Richtung unterscheiden. Erstens eine solche, wodurch sich der partikuläre Wille in die Gegensätze der Erscheinung

*) Oder destomehr verfinstert er sich sein Bewußtseyn des Guten.

entäußert, die wesentliche Einheit des Geistes durch falsche Beziehungs- oder Einheitspunkte verkehrt, und das System des allgemeinen und göttlichen Willens, durch subjektive Weltsysteme, die er in engeren oder weiteren Kreisen hervorzubringen sucht, desorganisirt. Zweitens aber ist das Zeitleben ein Verlauf, durch welchen der an sich allgemeine Wille im weiteren oder engeren Umfange die Gegensätze der Erscheinung aufhebt und sie zu Momenten der sich durch die Vermittlung derselben realisirenden positiven Einheit des an und für sich seyenden Geistes macht.

Wenn man die erstere Richtung eine peripherische nennen will, weil durch dieselbe die wesentliche Einheit in die Besonderheit der Gegensätze des Werdens zersezt und verkehrt wird, so könnte man die lezterе eine zentrale nennen, weil durch dieselbe die Erscheinung zu ihrer Einheit zurückgeführt wird, welche aber ebensosehr über die Gegensätze übergreift und sich durch dieselben vermittelt, wie sie durch dieselben nur sich selbst verwirklicht oder hervorbringt.

So realisirt sich die innere Einheit des Geistes durch die Gegensätze der Erscheinung, zu der ewigen durch Ueberwindung der negativen Verhältnisse bewährten Einheit eines Systems, in welchem der in sich reflektirte Geist die Wahrheit seines subjektiven Wesens erkennt.

Die Einheit, welche in ihrer Wesentlichkeit nur zentrale Einheit ist, wird dadurch, daß sie das peripherische Seyn zu ihrer inneren Wahrheit zurückgeführt, selbst peripherisch, und der Geist wird diese in sich reflektirte Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit, des Wesens und des Seyns, durch die Hervorbringung seiner konkreten Idee. So ist die Zeit der Uebergang und

die Vermittlung zu der Ewigkeit des Geistes, welche als das Resultat der Zeit die positive sich bewährende Einheit derselben Verhältnisse und Momente ist, deren negative sich selbst aufhebende Einheit die Zeit ist.

§. IV. Die Bildungsstufen des Geistes.

Der Fortschritt des Geistes durch die Zeiten oder die Perioden seiner Entwicklung und Hervorbringung wird durch die stufenweise Position seiner Idee begründet, und diejenigen Völker, in welchen sich der Geist der Menschheit in dem einfachen Verhältnisse seiner Momente manifestirt, werden die ersten Bestimmungspunkte der weltgeschichtlichen Entwicklung ausmachen.

Da die Idee der Menschheit nur in ihrer Totalität wirklich seyn kann, so werden sich die Hauptnationen des ersten Weltreichs oder des Alterthums nur nach den besonderen Bestimmtheiten unterscheiden, in welchen der Eine und allgemeine Geist in ihnen gesezt ist.

Das Volk, in welchem die Idee der Menschheit in der Bestimmtheit des Wesens gesezt ist, ist das israelitische, und das sein ganzes Daseyn bestimmende Prinzip ist sein substanzieller (noch nicht in die Dreiheit der göttlichen Personen unterschiedener) Monotheismus, in welchem es nach der Einheit des Urbewußtseyns zurückgewandt war, und sich von der Entartung der übrigen, ihrem Wesen entfremdeten Völker rein erhielt.

Dem Bewußtseyn dieses Volkes ist das persische verwandt, welchem sich die Idee der Gottheit in der einfachen Anschauung eines Lichtwesens reflektirte, das sich ihm aber nicht zu einem Kreise von konkreten sich wechselseitig ergänzenden Göttergestalten bestimmte, indem ihm aller bestimmte

Unterschied in den einfachen Gegensatz eines Finsternißwesens zusammenging.

Den einfachen nicht bestimmter vermittelten Gegensatz eines Licht- und Finsternißreiches hat das egyptische Bewußtseyn hinter sich, welches dem realen Seyn und seinen räthselhaften Erscheinungen zugewandt und gleichsam verhaftet ist, so daß mit dem vielseitiger entwickelten weltlichen Bewußtseyn auch ein konkreteres Gottesbewußtseyn sich entfaltet, dessen Gestaltungen aber in den besonderen Stufen des Naturlebens zurückgehalten sind.

Die Einheit des Gottesbewußtseyns hat als die Substanz des realen Bewußtseyns die Bestimmung, sich durch die Vermittlung des weltlichen Bewußtseyns zur Idee des absoluten, von der Welt freien, göttlichen Geistes zu verwirklichen. Das Bewußtseyn des chinesischen Volkes bezeichnet aber die Stufe des geistigen Daseyns, auf welcher das Gottesbewußtseyn so sehr in das Bewußtseyn der Welt entäußert ist, daß der Staat für das Himmelreich angesehen und der Regierer der Staatsmaschine als der Sohn des Himmels verehrt wird, von dessen gesetzmäßiger Herrschaft sogar die Naturordnung abhängig seyn soll.

Ueber die einerseits nur wesentliche oder in ihrer Wesentlichkeit einseitig ideale, andererseits aber in dem Naturbewußtseyn befangene oder in dem Formalismus des Staatslebens entäußerte Anschauungsweise erhebt sich das in dem indischen Bewußtseyn zur Seele befreite subjektive Prinzip. Auf dieser Stufe wird die Idee der Gottheit in einer Welt von Göttern angeschaut, die nicht nur alle Erscheinungen der Natur beleben und vergeistigen, sondern in der Gestalt menschlicher Persönlichkeiten in die Welt einschreiten und den Himmel zur Erde herabführen, die Erde zum Himmel erheben.

Auf der höchsten Stufe der alterthümlichen Bildung steht der Geist der Griechen. In der Bestimmtheit des natürlichen oder des weltlichen Bewußtseyns ist das Wesen des Geistes sich selbst oder seiner inneren Wahrheit entfremdet, und das ideale Prinzip hat sich von dem realen Seyn noch nicht losgerungen; in der Bestimmtheit des Wesens ist zwar die Unendlichkeit der Idee vorausgesezt, aber die Vollendung des Geistes wird nur geahnt, nicht erkannt, d. h. sie ist eine zukünftige, nicht aber gegenwärtige, und in der Welt der noch nicht als Geist gesezten Seele fehlt die Alles bestimmende und ordnende Vernunft.

Erst der Geist der Griechen erfaßt sein Wesen in einer Idealität, deren Höhe der Tiefe seines in sich Zurückgekehrtseyns entspricht, und dieses klare Selbstbewußtseyn ist in einer Welt objektivirt, die sich nach allen ihren Sphären in einer zu einem harmonischen Ganzen entwickelten Mythologie reflektirt. Und wie das Gottesbewußtseyn nach allen Seiten durch das Bewußtseyn der Welt vermittelt ist, so ist auch die Welt selbst voll von Göttern und Erinnerungen an Göttliches.

Wenn sich das ganze heidnische Alterthum im Verhältnisse zu der neuen Welt als das Reich der Natur bestimmt, so ist der Hellenismus der Geist des ganzen Alterthums, weil seine Bildungsstufe die der Kunst ist.

Denn die Kunst ist die bedeutungsvollste idealste Manifestation, in welcher sich der Geist seiner inneren Unendlichkeit in der Bestimmtheit der Natur bewußt werden kann.

Die antike Kunst ist in ihrer höchsten Vollendung plastisch, und die Plastik der Griechen zeichnet sich durch eine Bildung der Form aus, in welcher durch die Einheit des Geistes mit der Natur das Aeußere zum vollkommensten Ausdruck des Inneren wird.

Die Bildungsstufe des indischen Bewußtseyns ist die

Poesie, aber weil sein Prinzip die zwar zu sich selbst (zu gefühlvoller Intuition) aber noch nicht zum Geist (zu denkendem Bewußtseyn) befreite Seele ist, so ist seine Richtung entweder einseitig subjektiv und in die Ueberschwenglichkeit des Wesens zurückgehend, oder wenn sie sich objektiv bestimmt, so wird sie schwärmerisch oder spielend.

Das chinesische Volk dagegen hat seine charakteristische Bedeutung im Staate, in dessen Mechanismus sich sein irdischer, aller ideellen Entwicklung entfremdeter, und in Förmlichkeiten aller Art befangener Sinn bis zur Imperfektibilität fixirt hat.

Das egyptische Bewußtseyn steht auf der Stufe des Wissens und eines dem Dienste des sinnenden Gedankens gewidmeten Bildens. Daher ist in den Denkmalen des egyptischen Geistes Alles bedeutungsvoll und ihre Kunst durchaus nur charakteristisch. Ohne idealischen Schwung ist das Bewußtseyn in sich selbst und in den räthselhaften Erscheinungen des Daseyns verschlossen, und die Nachtseite des Lebens, die düstere Unterwelt, ist in vielfacher Hinsicht der Beziehungspunkt des egyptischen Forschens und Bildens.

Die Bildungsstufe des israelitischen Volkes ist unstreitig die religiöse. Während die Gegenwart oder die Wirklichkeit des hellenischen Bewußtseyns die reichste und höchste ist, ist das Wesen des Hebräers das tiefste, und darum ist seine Erinnerung und seine Ahnung, in welchen beiden Formen sich ihm das Ewige offenbart, die heiligste und überschwenglichste. Das Bewußtseyn des auserwählten Volkes ist dem höchsten Gott verpflichtet, der war, der ist und seyn wird, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem Herrscher der Welt und dem Erzieher seines Volks.

In dem römischen Reiche ist das Prinzip des Alterthums in seiner realsten Gestaltung objektivirt, um nach Innen durch die Staatsverfassung, nach Außen durch die

Gewalt der Waffen der Ewigkeit zu trotzen. Daher hat sogar die Religion und das Wissen der Römer, wenn sie gleich Beides von den Griechen ableiten, einen praktisch teleologischen Charakter, und die heitere Kunstwelt mußte vor der objektiven Wirklichkeit dieses Weltreiches zurücktreten.

Nachdem das Naturprinzip in der Kunst der Griechen die höchste Idealität, und in dem Weltreiche der Römer die höchste Realität erreicht hatte, konnte das die natürliche Welt überwindende ideale Prinzip, durch welches die Welt des Geistes hervorgebracht wurde, nicht mehr nur in der Bestimmtheit des Moments und der Stufe gesezt seyn. Vielmehr ist das Prinzip der neuern Zeit die durch die Geschichte des Alterthums vermittelte, und darum in ihr ewiges Wesen zurückgekehrte Seele, welche in dieser Bestimmtheit der subjektive Geist der Welt ist.

Die besonderen Positionen des Geistes, wie sie sich in den Bildungsstufen der alten Welt darstellen, sind besondere Sphären der göttlichen Offenbarung, aber der Mittelpunkt aller Reiche und Sphären der Geschichte ist der menschgewordene Logos, dessen Erscheinung, wie die Schöpfung des Urmenschen durch die Natur, so durch die Geschichte vermittelt ist, welcher aber an sich kein Geschöpf, sondern der Sohn des ewigen Vaters ist, in welchem sich Gott nicht in einer besonderen Bestimmtheit, sondern in der absoluten Einheit und Wahrheit seines Willens offenbart.

Das Reich, dessen Gründer der Sohn Gottes wurde, ist das Reich des Geistes, weil die göttliche Offenbarung die Lehre von dem alleinigen Gotte ist, welche daher wesentlich oder ihrer Bestimmung nach Weltreligion ist.

Daher ist das Christenthum das alle besonderen Prinzipien, im Allgemeinen aber die Gegensätze des Juden- und Heidenthums vermittelnde und sie zu ihrer Wahrheit ver-

klärende universelle Bewußtseyn, dessen Allgemeinheit sich durch die Besonderheit des nationalen Bewußtseyns bestimmt, und sich in der geistigen Eigenthümlichkeit der Individuen koncentrirt.

Ebendarum bestimmt sich das Christenthum durch alle besonderen Bildungsstufen, und während schon in den Hauptvölkern des Alterthums alle einfachen Bestimmtheiten der Idee realisirt sind, sind die christlichen Völker konkrete Einheiten der Prinzipien des Geistes, welche sie durch eine so vielseitige Vermittlung in sich vereinigen, daß sie ihr eigenthümliches Bewußtseyn zum Bewußtseyn der Menschheit selbst erweitern, und der allgemeine Geist durch die Besonderheit jeder Sphären in seiner konkreten Totalität verwirklicht wird.

Es ist bekannt, daß man den Katholicismus mit dem Buddhaismus verglichen hat, und in Christus finden die Indier eine Menschwerdung ihres Wischnu. Wirklich ist auch die Seele das die neuere Welt bestimmende Prinzip, aber sie ist in sich gekehrter Geist, der in seiner Objektivirung nicht außer sich kommt, sondern sich in seiner Verwirklichung in sich selbst erfaßt und sich seine Idee hervorbringt.

Die klare Weltanschauung der Griechen und die Schönheit ihrer Kunst, welche sie eben durch die Vollendung der Form erreichten, ist ein Ziel, welches die Neueren kennen, und wornach sie streben, um in der Sphäre des Geistes Das zu werden, was die Griechen in der Sphäre der Natur gewesen sind.

Auch die Gestaltung der modernen Staatsverfassung und Gesetzgebung hat eine antike Grundlage, und die Thatkraft der weltgeschichtlichen Völker des Alterthums wird durch die Produktionen des modernen Geistes übertroffen, welche eine größere Wichtigkeit für das Bewußtseyn der Menschheit haben, als die Thatsachen der alten Geschichte.

Das Prinzip der neuern Welt produzirt mithin das Reich des Geistes nur dadurch, daß es über das Reich der Natur übergreift, und sich die Hervorbringung seiner zukünftigen Wirklichkeit durch die Formen des vergangenen Daseyns vermittelt.

Das Christenthum ist daher nur in dem Sinne der Gegensatz des Heidenthums, daß sich sein absolutes Prinzip durch die Organisation seiner Wirklichkeit als die Totalität und Wahrheit der Momente erweist, welche in den besonderen Prinzipien des Alterthums oder der alten Völker in einseitiger und durch die Negativität ihrer Besonderheit verkehrter Bestimmtheit gesezt waren.

Es liegt in dem Begriffe des natürlichen Willens, welcher das Prinzip des Alterthums ist, daß er sich in der Bestimmtheit, in welcher er sich in den Daseynsstufen des Geistes besondert, in seiner ganzen Entschiedenheit erfaßt, und das nationale Bewußtseyn der alterthümlichen Völker gestaltete sich nur dadurch zu so konkreter Einheit mit sich selbst, daß es sich sowohl gegen die Allgemeinheit des Geistes, wie gegen die Individualität, in welcher sich jene zu konzentriren die Bestimmung hat, negativ verhielt.

Durch die Partikularität des nationalen Bewußtseyns wurde die wahre, absolute Einheit des religiösen und des objektiven Bewußtseyns zu unwahren Einheits- und Beziehungspunkten des Ganzen verkehrt, und die besonderen Prinzipien, durch welche sich die alten Völker das Reich ihrer Wirklichkeit hervorbrachten, konnten sich nicht anders als ausschließlich und negativ gegeneinander verhalten.

Indem ihr Daseyn mithin weder durch das Bewußtseyn des absoluten Geistes geheiligt ist, noch ihr weltliches Bewußtseyn sich im Verhältniß zu der Idee des absoluten Gottes zu dem Wissen eines universellen, das System der göttlichen Schöpfung durch den Gegensatz der Erscheinung

reflektirenden Reiches erweitert, so wird ihnen die ihrer Entwicklung immanente, aber durch die Negativität der partikulären Prinzipien, welche sich in ihrem Daseyn bethätigen, verkehrte Idee ihrer Wirklichkeit zum Gericht, und es ist ihr eigenes Schicksal, an welchem sie im Widerspruche zu ihrer inneren Wahrheit und im Konflikte mit den entgegengesezten Prinzipien untergehen.

Dieses Schicksal, welchem sich die Völker des Alterthums durch die Selbstsucht ihres eigenen Wollens unterwerfen, mußte in dem römischen Volke, dessen Herrschaft sich zu einem Weltreiche ausbreitete, um so verhängnißvoller und mit einer alle bestimmten Verhältnisse desorganisirenden Gewalt hervorbrechen, je weniger das Prinzip dieses Reiches die Universalität, zu welcher es sich ausbildete, zu beseelen und geistig zu beherrschen vermochte.

Das centrale Prinzip ist der in die Unendlichkeit des Wesens zurückgekehrte Wille, welcher seine innere Allgemeinheit durch die besonderen Bildungsstufen eines intellektuellen Reiches verwirklicht.

Dadurch, daß dieses centrale Prinzip der an sich allgemeine vernünftige Wille oder der Wille des Geistes ist, negirt es die Negativität der besonderen Prinzipien, um sie zu Vermittlungspunkten des allgemeinen Geistes zu bestimmen, in welchem sie begriffen sind, um sich wechselseitig zu integriren.

Indem mithin die besonderen Prinzipien, durch welche sich die Volksgeister ihr Daseyn organisiren, die Allgemeinheit des Geistes mit der Eigenthümlichkeit der Individuen vermitteln, ist weder die Besonderheit noch die fürsichseyende Einzelnheit der Zweck dieses intellektuellen Reiches, sondern die Individuen werden in der Bestimmtheit ihrer nationalen Gesinnung zu ihrem wahren Wesen befreit, indem die unendliche Liebe der Wille des in sich zurückgekehr-

ten Geistes, das unendliche Wissen seine objektive Wahrheit ist.

Während die Völker des Alterthums durch die Partikularität ihrer Prinzipien in ihrer ganzen Entwicklung und Bildung auf den engen Kreis ihrer Nationalität beschränkt sind, werden die Völker der neuern Welt durch die absolute Einheit und Wahrheit ihres Prinzips eines unendlichen *) Fortschrittes fähig, einer Ausbildung ihres nationalen Geistes, wodurch dieser sich zur Idee der Menschheit erweitert, und diese Idee durch die Besonderheit seines Prinzips realisirt.

Wie groß auch die Differenzen seyn mögen, durch welche sich die modernen Völker unterscheiden, und wie verschieden die Bildungsstufen sind, in deren Bestimmtheit sie ihr Daseyn leben, jene Differenzen werden zu immanenten Unterschieden der Idee, diese Bildungsstufen werden zu organischen Bestimmungspunkten des allgemeinen Geistes.

Daß „alle Momente der Wirklichkeit eines Volks Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet," diese Einsicht liegt (nach Hegel) der weiteren zum Grunde, „daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt."

Der Fortschritt der Weltgeschichte durch das Werden der Zeit wird nur dadurch möglich, daß die besonderen Prinzipien im Verhältniß zu dem Einen und allgemeinen Prinzipe durch alle Momente und Formen des Daseyns die Universalität des centralen Prinzips zu negiren und den partikulären Willen zur Herrschaft des allgemeinen Prinzips zu erheben trachten.

Aber jeder Versuch durch die Negation des Ansichseyen-

*) D. h. nicht der Zeit nach unendlichen, sondern sie sind eines Fortschrittes fähig, durch welchen sie die Allgemeinheit, d. h. Unendlichkeit des Geistes zu konkreter Besonderheit bestimmen.

den die Subjektivität zum Prinzip der Wirklichkeit zu machen, wird durch die Macht des an sich unendlichen Prinzips überwunden, so daß der Wille des die natürliche Welt überwindenden Geistes um so reeller wird, je größer die Gegensätze sind, durch deren Ueberwindung er sich die Einheit seiner konkreten Idee vermittelt.

Als die alle Differenzen versöhnende Macht ist der Wille des Geistes die unendliche Liebe, und der Zweck der unendlichen Liebe ist die Hervorbringung des Systems, dessen Idee das unendliche Wissen ist.

Wenn sich das israelische Volk des göttlichen Wesens nur in dem Gesetze bewußt wurde, im Verhältniß zu welchem die von Gott abgefallene Welt die Versöhnung mit dem höchsten Gotte nicht sowohl erlebt, als ahnt und hofft; wenn das egyptische Bewußtseyn der Nachtseite des Lebens in seinen ernsten, tiefergreifenden Erscheinungen verhaftet ist, das indische Bewußtseyn dagegen Himmlisches und Irdisches in seltsamem Doppellichte mehr verwirrt als vereint, und endlich das griechische Volk durch die vollendete Form seiner Kunst das Unendliche verendlicht, das Ideal in die Gegenwart des Daseyns einführt, und in sicheren Umrissen, in klarer Darstellung den höchsten Sinn seines Daseyns vergegenwärtigt: so ist dagegen das Christenthum in dem Sinne die Religion des absoluten Geistes, um alle Momente und Verhältnisse der geistigen Welt durch die absolute Idee zu heiligen und zu erleuchten.

In dem Stifter des Christenthums offenbarte sich Gott nach dem Willen seines Wesens, und dieser Wille ist es, welcher im Kampfe mit den sich in jeder möglichen Form aktualisirenden Prinzipien des natürlichen oder selbstischen Willens die (natürliche) Welt überwindet, und in der ersten Periode seiner Verwirklichung (dem Reiche des Sohnes) seine innere Idealität durch das Gefühl und die Ahnung

des Unendlichen, in der zweiten durch die Darstellung des Idealen und das Wissen des Wesens (das Reich des Geistes) erweist und bewährt.

Indem durch die Menschwerdung Gottes die von ihrem wahren Wesen und Wissen abgefallene Welt wahrhaft versöhnt, der Gegensatz des realen Seyns und Wollens mit dem Idealen in allen Formen des Daseyns aufgehoben wird, und die Wahrheit der göttlichen Idee sich in jedem ihrer Momente durch die Sphären der Welt vermittelt und reflektirt, wird im Verlaufe der Weltgeschichte ein intellektuelles Reich hervorgebracht, dessen Wahrheit eine nicht zeitlich gegenwärtige, sondern eine ewige ist, weil sie die Erscheinung zur Manifestation des Ideals, die Wirklichkeit zu der Welt der Idee (der urbildlichen, intelligibeln Welt) erhebt.

Indem mithin dieselben Momente, welche in der alten Welt in einseitiger Bestimmtheit fixirt, oder in einer träumerischen, alle menschlichen und göttlichen Dinge verwirrenden Anschauungsweise vereinigt werden, oder in dem Systeme des erscheinenden Daseyns und des natürlichen Lebens in der Besonderheit der Kunstreligion gesezt sind, in den durch die Religion des absoluten Geistes bestimmten Verhältnissen vereinigt, und durch die Geschichte der besonderen Völker zu konkreter Wirklichkeit realisirt werden, ist die Idee des allgemeinen Geistes die Substanz, an welcher sich die besonderen Bildungsstufen der Nationalgeister bestimmen.

Sofern die Entwicklung des Gottesbewußtseyns durch das Bewußtseyn der Welt vermittelt ist, so folgt, daß in allen Religionen die Idee des absoluten Geistes in eben dem Sinne unentwickelt, oder in besondere Momente vereinseitigt und verkehrt ist, in welchem das sittliche Bewußtseyn nicht in seiner Wahrheit wirklich ist, und der Polytheismus, in welchem die Idee des absoluten Geistes in die

Gegensätze der besonderen Götter zerfallen ist, reflektirt sich in der ganzen Lebens- und Weltansicht der Völker, welche in der Besonderheit ihrer Stufe zurückgehalten blieben.

Durch die Idee des absoluten Geistes, dessen Offenbarung das Christenthum ist, werden alle Sphären und Stufen des geistigen Lebens geheiligt und erleuchtet, so daß sich die absolute Religion durch ihre Verwirklichung als die Religion der unendlichen Macht, der unendlichen Liebe und des unendlichen Wissens bewährt.

Während in der Religion des Gesetzes (dem Judenthum) das Christenthum nur gealnt wird, das Heidenthum aber nur eine lieblose Macht als Schicksal, einen natürlichen selbstischen Willen und ein durch diesen Willen in der Besonderheit der Stufe zurückgehaltenes Daseyn und Wissen kennt, ist das Christenthum die Religion der Freiheit, indem durch dasselbe die Idee des Geistes hervorgebracht, in ihren besonderen Manifestationen und Stufen im Verlaufe der Geschichte erkannt, und in ihrer universellen Wahrheit als das System der Welt, als die Schöpfung des absoluten Geistes gewußt wird, dessen Idee sich in den Sphären der Wirklichkeit reflektirt *).

Anmerkung. Die Idee des Geistes, deren Realisirung und deren Wissen dem Christenthum vorbehalten ist, konnte nicht ohne die Charakteristik der absoluten Religion, und diese nicht ohne die ihr vorausgesetzten Bildungsstufen betrachtet werden. Daß übrigens in die Metaphysik das Historische nur in der Weise aufgenommen werden konnte, in welcher es die Erscheinung

*) Das Weitere, so weit es in die Metaphysik gehört, wird in der Idee des Geistes zur Sprache kommen, indem das Christenthum eben die Religion des Geistes ist.

der allgemeinsten Momente der Idee selbst ist, versteht sich von selbst, und die Betrachtung geht deßhalb nicht über die allgemeinsten Thatsachen hinaus.

Es ist von Wichtigkeit, Hegels Charakteristik der Prinzipien der Geschichte, der Weltreiche und der Idee des Weltgeistes zu prüfen.

„Die konkreten Ideen, die Völkergeister," sagt dieser Denker §. 352 der Rechtsphilosophie, „haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist — dem Weltgeist, um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung, als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit stehen."

Die Völkergeister sind freilich Zeugen von einem absolut allgemeinen, aber nur von einem in seiner Allgemeinheit in sich reflektirten an und für sich seyenden Geiste, nicht aber von einer Allgemeinheit, die ihrer (der Völker) Besonderheit bedarf, um diese Allgemeinheit zu seyn. Von einem Weltgeist hat noch kein Volk durch seine Religion gezeugt, weil jede Gottesverehrung da aufhört, wo die Völker nur von einem Geiste zu zeugen hätten, den sie selbst auf seinen Thron erheben, indem sie seine Verwirklichung selbst vollbringen, und mithin nur von der Herrlichkeit ihres eigenen Gemeingeistes zu zeugen hätten.

„Indem er als Geist *) nur die Bewegung seiner Thätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Be-

*) Hier wird der Weltgeist als Subjekt in substanzieller Allgemeinheit seiner Verwirklichung vorausgesezt, während in Wahrheit die Individuen die Vollbringer des allgemeinen Geistes sind, der an sich subjektivitätsloser Geist ist. Die Einheit oder das Prinzip des objektiven Geistes ist der absolute Geist als persönlicher Weltschöpfer.

wußtseyn der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu sich selbst zu kommen, so sind die Prinzipien der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseyns in dem Gange seiner Befreiung — der welthistorischen Reiche, Vier.“ Eine Behauptung, in welcher die Folgerung nicht in der Voraussetzung begründet ist.

Sehen wir nun, wie diese Gestaltungen bestimmt werden!

„In der ersten, als unmittelbaren, Offenbarung hat er zum Prinzip die Gestalt des substanziellen Geistes, als der Identität, in welcher die Einzelnheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt.“

Dieß soll das orientalische Reich seyn, was im Allgemeinen schon zugegeben werden kann, aber der Fortschritt zeigt sich sogleich als ein nur formeller, wenn Hegel fortfährt:

„Das zweite Prinzip ist das Wissen dieses substanziellen Geistes, so daß er *) der positive Inhalt und Erfüllung und das Fürsichseyn als die lebendige Form desselben ist, die schöne sittliche Individualität.“

Dieß soll das griechische Reich seyn. Aber wer den Orient und die griechische Eigenthümlichkeit kennt, wird zugeben, daß jener seinen positiven Inhalt und seine Erfüllung erst an dem griechischen Geiste erhalten habe, und daß dieser nichts Anderes seye, als das Wissen jenes substanziellen Geistes. Die Religion der Indier ist entwickelter und ihre geistige Welt (wie ihre physische) vielfarbiger und mannigfaltiger, wenn auch nicht geordneter als die griechische. Die schöne sittliche Individualität ist endlich ein Gedanke, der durch das Für-

*) Das Subjekt kann nur das Wissen, d. h. der wissende Geist seyn, wiewohl die Konstruktion jedenfalls fehlerhaft ist.

sichseyn als die lebendige Form des substanziellen Geistes so unbestimmt wie möglich motivirt ist.

Aber noch willkürlicher ist der Uebergang in das dritte Prinzip, der auch ein nur formeller ist.

„Das dritte," sagt Hegel, „ist das in sich Vertiefen des wissenden Fürsichseyns zur abstrakten Allgemeinheit und damit zum unendlichen Gegensatze gegen die somit ebenso geistverlassene Objektivität."

Man glaubt in diesen Worten eine Charakteristik des Stoicismus zu hören *); aber wer würde erwarten, daß damit das Prinzip des römischen Reiches bezeichnet werden solle?

„Das Prinzip der vierten Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und konkretes Wesen zu empfangen;" — (nach diesen Worten könnte man, wenn nicht von Reichen die Rede wäre, etwa an die Einweihung in Mysterien zu denken veranlaßt werden, aber die folgenden Worte lassen es nicht mehr unbestimmt, was die Wahrheit des Geistes ist, die er in seiner Innerlichkeit empfangen soll —) Hegel fährt fort: „und in der Objektivität einheimisch und versöhnt zu seyn, eine Weihe, deren Bedeutung wir noch näher kennen lernen werden."

Wenn nun Hegel schließt: „und weil dieser zur ersten Substanzialität zurückgekommene Geist der aus dem unendlichen Gegensatze zurückgekehrte ist, diese seine Wahrheit als Gedanke und als Welt gesetzlicher

*) Eine philosophische Denkart, welche sich bekanntlich erst im Verfalle des römischen Reiches in dem Geiste einiger Römer nicht erzeugt (da sie vielmehr griechischen Ursprungs ist), sondern eigenthümlich modificirt hat.

Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen," so versteht es sich von selbst, daß die Idee dieses vollendeten Geistes die absolute Philosophie als der Gedanke der Welt, sein Ideal aber der Staat seyn wird, welcher für diese Philosophie die höchste Realität hat.

Was nun die nähere Erklärung dieser Reiche betrifft, so ist es gleichfalls der Mühe werth, etwas näher darauf einzugehen, damit die Wahrheit der Sache kritisch erkannt wird.

Vor Allem muß es im höchsten Grade auffallen, daß Hegel nur von Einem orientalischen Reiche spricht, in der That aber die Charakteristik mehrerer sehr verschiedener orientalischer Völker untereinander mischt.

Dieß zeigt sich gleich im ersten Satze, den Hegel mit folgenden Worten beginnt: „Das erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substanzielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoheprieſter" (dieß gilt anfänglich von dem israelischen Volke) „oder Gott" (diese unbedeutende Modifikation, daß der Herrscher der Gott selbst seye, gilt höchstens von den Chinesen), „Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion *), so wie die religiösen und moralischen Gebote, oder vielmehr Gebräuche, ebenso Staats- und Rechtsgesetze sind." Dieß gilt im strengen Sinne wieder nur von den Chinesen, in keinem Fall aber von den Indiern, deren religiöses und sittliches Bewußtseyn weit über das Bewußtseyn des Staats und seine Verpflichtung hinausreicht.

Hierauf fährt Hegel fort: „In der Pracht dieses Ganzen gehet die individuelle Persönlichkeit rechtlos

*) Da nach dieser ganzen Theorie das religiöse Bewußtseyn an und für sich keine Realität hat, so hat es seine Erfüllung allein an dem weltlichen Bewußtseyn.

unter“ (was wenigstens von dem israelischen Volke gewiß nicht gelten kann, so wie es überhaupt, wenn es eine bestimmte Bedeutung haben soll, nur bei Barbaren seine Richtigkeit haben kann).

„Die äußere Natur ist unmittelbar göttlich (diese Bedeutung hat sie für das indische Bewußtseyn) oder ein Schmuck Gottes (diese ganz verschiedene Bedeutung hat sie für das israelitische Volk) und die Geschichte der Wirklichkeit Poesie.“ Dieß leztere gilt im eigentlichen Sinne von den Indiern (— „das Leben wird zum Traum, der Traum zum Leben“), aber gewiß nicht von den Hebräern, die auch in dieser Hinsicht eine von jenen ganz entgegengesezte Betrachtungsweise zeigen *).

In dieser Art und Weise wird noch weiter fortgefahren, und es würde zu weit führen, alles Einzelne besonders zu beleuchten.

Noch seltsamer wird die Entstehung des griechischen Reiches angegeben.

„Dieses,“ sagt Hegel, „hat jene (?) substanzielle Einheit des Endlichen und Unendlichen aber nur zur mysteriösen, in dumpfe Erinnerung in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängte Grundlage, welche (?) aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren, zur Schönheit und zur freien Sittlichkeit gemäßigt und verklärt ist.“ Eine ungenügendere Erklärung des griechischen Geistes läßt sich nicht denken.

Wenn anders der Geist der Griechen historisch er-

*) Sehr merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Chronologie, indem die Schriften des alten Testaments, welche selbst die frühsten Urkunden im Style historischer Darstellung geben, eine Zeitrechnung enthalten, welche sich nicht nur einem weltgeschichtlichen, sondern selbst (z. B. nach Cuvier's Urtheil) einem naturgeschichtlichen Studium am meisten bewährt, während die indische Chronologie alles Ziel und Maß verliert.

klärt werden soll, so darf seiner Entwicklung nicht eine Grundlage vorausgesezt werden, welche als substanzielle Einheit des Endlichen und Unendlichen das Wesen des orientalischen Reiches seyn soll; und diese Grundlage, bevor sie „aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren wird," in „dumpfe Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängt seyn zu lassen, ist zwar die gewöhnliche (selbst an das Prinzip des Troglodytismus erinnernde) Weise das geschichtliche Leben eines Volks zu erklären, aber aus dieser Grundlage und aus solcher Vergangenheit läßt sich am wenigsten die Entstehung des griechischen Geistes begreifen, indem eine solche Erklärungsweise noch weit eher von dem „orientalischen Reiche" gelten könnte.

Da, wo der griechische Genius anfängt, fängt er gleich in seiner bestimmten Eigenthümlichkeit an, und die Poesie eines Homers und die Theogonie eines Hesiodus sind die lezten Urkunden, die von griechischem Leben und griechischer Mythologie zeugen.

Was Hegel weiter sagt, daß in dieser Bestimmung das Prinzip persönlicher Individualität sich aufgeht, noch als nicht in sich befangen, sondern in seiner idealen Einheit gehalten, so ist diese Ansicht so unbestimmt wie möglich gehalten, und in keinem Falle folgt hieraus, oder aus dem Vorhergehenden, was Hegel daraus ableiten will, außer daß die orientalische Grundlage, welche das griechische Reich zur Voraussetzung haben soll, sich allerdings auch in seiner Organisation und Gestaltung sich zeigen muß, in welchem Falle nur die Hauptsache unbestimmt bleibt, nämlich die Bestimmung des griechischen Prinzips, durch welches die orientalische Grundlage zu dem „griechischen Reiche" organisirt wurde, eine Bestimmung, die um so schwieriger wird, da ein neues Prinzip eine neue Grundlage oder

ein eigenthümliches Wesen, dessen formbestimmendes, bildendes Prinzip es ist, voraussezt, durch die bloße Form aber, oder durch ein nur formelles Prinzip keine neue Gestaltung des Geistes begründet werden kann.

Die Gegensätze, in welche sich das römische Reich zersezt, sind in grotesken Zügen entworfen, aber die ganze Charakteristik ist nur richtig, sofern sie von seinem Verfall gilt, welcher eben dadurch herbeigeführt wurde, daß es sein nationales Prinzip und seine Einheit mit sich selbst verlor.

Der Fortschritt der geschichtlichen Bewegung ist ein nur formeller, wenn „die That des Geistes“ nur ist: „sich als Geist zum Gegenstande seines Bewußtseyns zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen.“

Dieß Erfassen ist, nach Hegel, „sein Seyn und Prinzip, und die Vollendung eines Erfassens seye zugleich seine Entäußerung und sein Uebergang.“ „Der, formell ausgedrückt, von Neuem dieß Erfassen erfassende, und was dasselbe seye, aus seiner Entäußerung in sich gehende Geist seye der Geist der höhern Stufe gegen sich, sich wie er in jenem ersten Erfassen stand.“

Nach dieser Ansicht wird die Perfektibilität des Geistes, welche sonst hauptsächlich als seine Produktivität bestimmt wird, auf das γνωθι σαυτον beschränkt, „welches er zum Gesetze seines Seyns habe.“

Daß aller Fortschritt in der Geschichte ein nur formeller, d. h. ein neues Erfassen des Erfassens seye, erklärt Hegel am Schlusse seiner Phänomenologie, wo er sagt: „In seinem Wissen seye der Geist in die Nacht des Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundenes Daseyn aber seye in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobene Daseyn — das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene, seye das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestallt.“

Zwar wird auf diesem Standpunkte die Geschichte als ein Thun des Geistes betrachtet, und das Seyn wird

als aktuelles Seyn gedacht, insofern das sich Erfassen des Geistes als das Prinzip desselben bestimmt wird; aber indem ausdrücklich erklärt wird, daß der Geist, indem er Das erfaßt, was er ist, eine höhere Gestalt, als die, welche sein Seyn ausmachte, begründe, wird das Thun und Fortschreiten als ein überhaupt nur formelles, das Seyn aber als der in allen Bildungsstufen identische Inhalt gedacht, welcher nur in immer neuen Formen zum Bewußtseyn komme *).

*) Würde nach dieser Ansicht das sich Erfassen des Geistes nicht als das den Fortschritt bestimmende Prinzip angenommen, so könnten unmöglich die Begriffsbestimmungen „der lebendige Geist alles Wirklichen" genannt werden, „so daß sie der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft sind, und ein solches als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschiede von ihnen verstehe, nur durch sie und in ihnen gelte."

Nur wenn die Logik als die Wissenschaft des Denkens für die absolute Wissenschaft gehalten, und die Idee derselben der „sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff" seyn soll, nur bei dieser Annahme kann das Erfassen des Erfassens als das jede höhere Gestalt des Geistes begründende Prinzip bezeichnet werden.

Und nur, wenn es allein darauf ankommt, daß der Geist sich für sich selbst auslegend erfasse, ist sein Inhalt in allen seinen Stufen und Formen (das Element des Daseyns des Geistes ist nach Hegel, S. 341 der Rechtsphilosophie, in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, im Staat objektive Wirklichkeit, in der Philosophie der freie Gedanke, so daß der Unterschied von Religion, Philosophie und Staat ein nur formeller, das Wesen oder der Inhalt aber identisch ist —) *) derselbe, und statt die Stufen seiner Wirklichkeit zu produziren, schreitet der Geist nur zu einer neuen Form des seinem Inhalte nach identischen Wissens fort.

Nicht einmal die Resultate oder Schlußpunkte früherer Entwicklungsstufen des philosophischen Wissens können, wie Hegel will, als die Grundlagen oder Anfangspunkte der fol-

*) Vergl. Philosophie des Rechts §. 270 und 341, wo die Einheit von Religion und Staat dahin bestimmt wird, daß der Inhalt in beiden derselbe ist, indem dieselbe Idee, die in der Religion „im Inneren des Gemüths" ist, im Staate sich Wirklichkeit gibt.

Aber nur wenn es allein darauf ankommt, daß der Geist sich für sich selbst auslegend erfasse, ist sein In-

---

genden betrachtet werden, so daß der Geist nur dadurch weiter schreite, daß er, wie Hegel sagt, „den Begriff, in dem er sich auf einer früheren Stufe erfaßt habe," „von Neuem zum Objekt seiner Thätigkeit mache." So formire dieß Thun das vorher Formirte weiter, gebe ihm mehr Bestimmungen, mache es bestimmter, in sich ausgebildeter und tiefer.

Es ist konsequent, wenn nach dieser Denkweise die anfängliche Philosophie für die abstrakteste, die der Zeit nach lezte Philosophie aber für das Resultat aller vorhergehenden erklärt wird, welche nicht nur an und für sich die entfaltetste konkreteste seye, sondern auch den Wahrheitsgehalt aller vorhergehenden in sich koncentrire.

Allein auf solche Weise ist das geistige Fortschreiten nicht zu denken, vielmehr wird in der Sphäre des natürlichen Daseyns und in seinem zeitlichen Verlaufe, in welchem das „Gebildete immer wieder selbst zum Stoff wird," nicht wahrhaft fortgeschritten. Dieser Ausspruch Göthe's gilt nur von der Natur in ihrer dermaligen Erscheinungsweise, in welcher sie nur zeitlich fortschreitet, ohne auf irgend einer Stufe durch ihre individuellen Gebilde die konkrete Totalität ihrer Idee darzustellen, nicht aber von der Geschichte des Geistes, für welche er, nach Hegel, ebensosehr gelten soll.

Der Geist wird vielmehr durch den zeitlichen Fortschritt selbst ewig, indem jede Sphäre seines Produzirens, in welcher er sich in seiner Totalität manifestirt, eine ewige ist, so daß z. B. jedes philosophische System, durch welches eine neue Stufe der Einen Philosophie begründet wird, nicht übergehendes Moment, sondern ein unendliches, in sich geschlossenes ist, dessen Form nicht, wie Hegel will, zur Materie einer neuen Form werden kann.

Würde dagegen jedes vorhergehende System durch das folgende aufgehoben, und würde „die in sich gegangene zum Stoff gewordene Geistesgestalt" den Inhalt einer neuen Stufe des Wissens ausmachen, so wäre nach dem Prinzipe dieses nur formellen Fortschreitens allerdings das Denken des Denkens die höchste und lezte Wissenschaft, in welche alle konkreten Gestaltungen zurückgingen, und wirklich sagt auch Hegel am Schlusse der Encyklopädie: „Der absolute Gehalt, der in sich kon-

halt in allen seinen Stufen derselbe, und statt die Sphären seiner Wirklichkeit zu produziren, wird der Unterschied der Stufen nur durch die Form des Wissens bestimmt.

Wäre wirklich die Produktivität des Geistes auf ein bloßes Reproduziren des schon Vorhandenen beschränkt,

---

krete Geist ist eben dieß, die Form, das Denken selbst zu seinem Inhalte zu haben."

Aber so gewiß durch die Form der Inhalt selbst erneuert wird, so daß beide Momente sich wechselseitig voraussetzen, so macht es doch einen qualitativen Unterschied (den Unterschied des geistigen Reproduzirens oder des Produzirens) aus, ob die Form oder der Inhalt die Bestimmung ist, durch welche fortgeschritten wird. So wahr es ist, daß die größte Originalität des Geistes am vielseitigsten vermittelt ist, so setzt doch selbst die ideelle Reproduktion vergangener Gestaltungen des Geistes ein eigenthümliches Prinzip voraus, die Eigenthümlichkeit eines neuen Prinzips erweist sich aber nicht sowohl durch die reproduktive Thätigkeit, als vielmehr durch die Tiefe und die Freiheit, mit welcher eine durch die Vergangenheit vermittelte, aber derselben in ihrer ganzen Idee entgegengesetzte Weltansicht produzirt wird. Auch geschichtlich läßt es sich nachweisen, daß sich die Denker folgender Zeiten nur durch ein nicht nur formell, sondern wesentlich eigenthümliches Prinzip gegen die vorangegangenen Systeme negativ verhalten konnten, um aus eigener Tiefe ein seinem ganzen Gehalte nach neues System hervorzubringen. Ein durchaus neues Prinzip ist es, durch welches Cartesius sich über die Scholastik erhob, und nicht bloß durch einen formellen, sondern einen wesentlichen Fortschritt ging Spinoza über Cartesius hinaus, indem seine durch des lezteren nur vermittelte Ansicht ein wesentlich verschiedenes, ein orientalisches Prinzip voraussetzt. Leibnitz aber setzte dem substanziellen Prinzip Spinoza's sein Prinzip der Individuation entgegen, welches schöpferische Prinzip sich in dem ganzen System der Monaden im Verhältniß zu seiner absoluten Idee konkret bestimmt. Das Wolf'sche System ist dagegen nur eine neue Form eines Inhalts, den diese Philosophie selbst nicht produzirt hat, so daß es keine neue Stufe begründet, weil es kein neues Prinzip hat.

so hätte Hegel Recht, wenn er sagt: „Das Werden des Geistes stelle eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge dar, eine Gallerie von Bildern“ (welche Vorstellung von Geistern!), „deren jedes (!), mit dem vollständigen Reichthum des Geistes ausgestattet, ebendarum sich so träge bewege, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum zu durchdringen und zu verdauen habe.“

Dagegen folgt es aus dem Begriffe des Geistes, daß jede neue Manifestation seines Wesens, nicht bloß sein vorangegangenes und nur durch das Wissen reproduzirtes Daseyn, sondern eine der Form und dem Inhalte nach neue Produktion seye *), die nicht aus einem Erfassen des Erfassens oder aus einem Insichgehen des Geistes erklärt werden kann.

So ist z. B. der Hellenismus nicht aus einem sich Erfassen des indischen Bewußtseyns zu erklären, so daß die neue Welt, welche sich der griechische Genius ebensosehr aus seiner eigenen Substanz wie durch seine eigene Subjektivität hervorbrachte, aus dem Insichgehen des indischen, egyptischen oder irgend eines anderen Bewußtseyns begriffen werden könnte.

Und ebensowenig ist das römische Reich aus dem Insichgehen des griechischen oder irgend eines anderen Bewußtseyns zu begreifen.

Man ist in unserer Zeit fast allgemein einverstanden, daß, „wenn gleich das Heil von den Juden kommt,“ der Geist des Christenthums nicht das in sich gegangene und sein Wesen erfassende Judenthum ist, sondern daß in dem Christenthum Alles, d. h. Form und Inhalt, neu geworden ist, oder daß die Offenbarung eine neue Schöpfung des absoluten Geistes seye.

*) Es folgt aus dem Begriffe des konkreten Geistes, indem er sich selbst Prinzip, Mitte und Schluß ist, und mithin von sich selbst anfängt, um die ihm immanente Substanz durch seine Subjektivität im Verhältniß zu seiner Objektivität zu der Idee seiner bestimmten Existenz zu vollenden.

Hätte nicht jede Persönlichkeit ein eigenthümliches Wesen durch das Prinzip ihrer Subjektivität zu einer bestimmten Darstellung oder Manifestation der Idee des Geistes zu verwirklichen, so wären die Geister allerdings nur Bilder, d. h. „formelle Subjektivitäten," und hätte jedes Individuum nicht in der Bestimmtheit seiner besonderen Sphäre an dem Werke des allgemeinen Geistes Theil zu nehmen, sondern wäre jedes mit dem vollständigen Reichthum desselben ausgestattet, um diesen ganzen Reichthum seiner (?) Substanz zu durchdringen und zu verdauen, so wäre dieser Reichthum nur der Inhalt des allgemein menschlichen Bewußtseyns. Nach Hegel selbst kommt es nicht darauf an, Was Jemand an sich ist, denn an sich hat jeder die Menschheit zu seiner immanenten Voraussetzung, es kommt darauf an, Was er für sich ist, oder in welcher Gestalt er das Ganze erfaßt, und dieses Wissen ist intensiv und extensiv ein unendlich verschiedenes. Der vollständige Reichthum des Geistes aber kommt im Fortschritte der Geschichte nicht zum Bewußtseyn, wenn gleich das absolute Wissen, um auf diesen Begriff Anspruch machen zu können, der Form und dem Inhalte nach ein unendliches seyn muß.

Zwar sagt Hegel selbst im Widerspruche mit der Behauptung: „Jeder seye mit dem vollständigen Reichthum des Geistes, den das Selbst zu durchdringen habe, ausgestattet," das besondere Individuum seye der „unvollständige Geist, eine konkrete Gestaltung, deren ganzes Daseyn Einer Bestimmtheit zufalle, und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden seyen," aber indem er das Resultat früherer Bildungsstufen für die Voraussetzung der folgenden erklärt, oder indem er „das vergangene Daseyn für die Substanz oder die unorganische Natur des Individuums erklärt, besteht die Bildung desselben theils darin, daß es nach Hegels eigenen Worten: „dieß Vorhandene erwerbe, seine un-

organische Natur in sich zehre, theils daß es das Bekannte, d. h. nur Vorgestellte, zu einem Erkannten mache oder in die Form des Gedankens oder Begriffs verwandle."

In der That aber wäre nicht einmal dieser rein formelle Fortschritt möglich, wenn, wie Hegel will, das Geisterreich eine „Aufeinanderfolge" ausmachte, worin „Einer den Andern ablöste, und Jeder das Reich der Welt von dem Vorhergehenden nur übernähme."

Denn außerdem, daß die Geschichte kein so stetiges Fortschreiten ist, indem nicht selten auf Zeiten hoher Kultur Zeiten der Barbarei folgen, und die ideelle Rückkehr des Geistes in sich selbst nur auf den Höhepunkten der Geschichte, in reproduktiver Hinsicht eine ächte, d. h. poetische oder wissenschaftliche Erinnerung der Vergangenheit ist, außer diesem wäre sogar jener formelle Fortschritt, welcher eben jenes Insichgehen, jene Er-Innerung oder jenes neue Erfassen des Erfassens seyn soll, ohne eine nicht nur der Form, sondern ebensosehr dem Inhalte nach neues Bewußtseyn nicht möglich.

So kann z. B., was Hegel selbst zugesteht, das Alterthum nicht mehr in der Bestimmtheit erfaßt werden, in welcher es sich selbst erfaßte, sein durch die Geschichte aufbewahrtes Daseyn ist ein aufgehobenes und aus dem Wissen neu geborenes.

Diese Er-Innerung des Alterthums, dieses neue Erfassen des Erfassens, d. h. diese reproduktive Thätigkeit des modernen Geistes sezt aber eine produktive Thätigkeit voraus, wodurch er sich die Welt schafft, in der er sich selbst erfaßt. Statt daß also die Neueren „das Reich ihrer Welt von den Alten nur übernommen hätten," müssen sie sich vielmehr eine eigene Welt geschaffen haben, um die Zeiten der Vergangenheit zu verstehen.

Daher kommt es auch, daß der Genius eines Volkes, je produktiver er ist, desto wahrer das vergangene Da-

seyn zu reproduziren vermag, während ein Volk, das z. B. selbst keine Poesie oder keine Philosophie hat, die Poesie und Philosophie der Alten selbst dann nicht versteht, wenn es die Denkmale ihrer Kunst und Wissenschaft besizt. Es ist die größte Täuschung, wenn man glaubt, die Zeiten der Vergangenheit zu begreifen, ohne daß man die Gegenwart versteht, und der Sinn der klassischen Literatur wird von einem Volke so lange nicht erfaßt, als es selbst keine Klassiker hat.

Was Hegel überhaupt für das Ziel des sich als Geist wissenden Geistes hält, hat er am Schlusse seiner Phänomenologie entschieden genug ausgesprochen, wo er sagt: „Die Aufbewahrung der Geister nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit (?) erscheinenden Daseyns seye die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen (!) Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens, d. h. eben die Phänomenologie, und beide zusammen, die begriffene Geschichte bilden die Erinnerung, und die Schädelstätte des absoluten Geistes die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre.“

Wenn es schon als eine beispiellose Gewaltthätigkeit erscheint, daß Hegel es für die Unmacht der Natur oder ihres Begriffs erklärt, wenn er kein System in ihr zu finden weiß, so erscheint es noch weit gewaltthätiger, den Organismus der Geschichte nicht in den Verhältnissen ihrer Bildungsstufen selbst, sondern durch die Wissenschaft des erscheinenden Wissens begreifen zu wollen, da dasselbe Werk, welches seinen Zweck eine Propädeutik für das absolute oder logische Wissen zu seyn, nicht verläugnet *), unmöglich die Wissenschaft von den Bildungsstufen des Weltgeistes seyn kann.

*) „Die lezte Gestalt des Geistes (sagt Hegel in der Phänomenologie S. 753), der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen

Statt daß die Geschichte keinen andern Inhalt haben soll, als den in der Phänomenologie auseinandergesezten, so daß in der Weltgeschichte dieselben Gestaltungen zufällig aufeinander folgen, die in der Phänomenologie in einer durch den Begriff geordneten Folge auftreten, statt diese Versicherung zu glauben *), wird sich jeder mit der Bildungsgeschichte der nächst verflossenen Zeit etwas näher Bekannte überzeugen, daß alle Gestaltungen, die dem Interesse des damaligen Zeitgeistes nahe lagen, sie mögen eine noch so untergeordnete Stelle in der Organisation des Geisterreiches verdienen, in den Vordergrund treten, während die großartigsten Erscheinungen der Geschichte hinter jenen Gemeinplätzen zurücktreten oder verschwinden **).

Man verkennt die Idee des Geistes und das Ziel seiner Geschichte, wenn man mit Hegel meint, der

---

Begriff ebenso realisirt, als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen;" „es ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen." Daß dieses Wissen, dessen Inhalt der Begriff selbst ist, das logische Wissen ist, und daß der Begriff des logischen Wissens das Resultat der Phänomenologie ist, folgt nicht nur aus einzelnen Erklärungen, sondern aus dem ganzen Zweck und Sinn der Phänomenologie und der Logik.

*) Großmüthigerweise gibt Hegel doch zu, daß (S. 762) der daseyende Geist (wie er nicht reicher seye), so in seinem Inhalte auch nicht ärmer ist, als die Wissenschaft, deren abstrakten Momenten die Gestalten des erscheinenden Geistes entsprechen, während sie selbst als absolutes Wissen nicht mehr wie die Phänomenologie, aus welcher sie resultirt, den Unterschied des gegenständlichen Wissens und der Wahrheit aufzuheben hat, sondern den reinen Begriff selbst zu ihrem Inhalt hat, der in ihr in seiner einfachen Vermittlung als Denken gesezt ist, welcher die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlage und nach dem inneren Gegensatze darstelle." Damit Vergl. S. 14 der Einleitung bis 28.

**) Man sehe den Zusatz.

Gedanke erscheine erst in der Zeit, nachdem „die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht habe," wenn gleich der Gedanke dieser „alt gewordenen Welt," wie er in der Phänomenologie, der Rechtsphilosophie und der Logik sich darstellt, das wahre Wissen, der dem absoluten Inhalte adäquate Begriff seyn soll, im Verhältniß zu welchem alles andere Wissen bloße Vorstellung seye.

Eine Philosophie, „die," wie Hegel will, „ihr Grau in Grau malt," kann unmöglich das Resultat des geschichtlichen Bildungsprozesses seyn, und wenn sich, wie Hegel selbst sagt, eine alt gewordene Gestalt des Lebens mit Grau in Grau nicht verjüngen, sondern nur erkennen läßt, so würde Dieß nur beweisen, daß eine solche Grau in Grau malende Philosophie nicht der ideelle Zweck der Geschichte ist *).

*) Wenn die Philosophie nicht wirklich nur Grau in Grau malt, so kann sie nicht zu einer Zeit erscheinen, nachdem eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, indem sie sich zu der Kunst und Poesie eines Volkes, in welcher dieses eine zweite höhere Jugend erlebt, ebenso verhält, wie sich diese zu der Thatkraft, durch welche sich das äußere Daseyn in einer früheren Epoche gestaltete, verhält; — so daß also die Philosophie als die höchste Koncentration der ihr Wesen wissenden Intelligenz nicht das Produkt des alt gewordenen, sondern des zur höchsten Reife seiner Kraft gekommenen und sich auf der Stufe des Wissens verjüngenden Geistes ist. So handelt es sich z. B. in der platonischen Philosophie nicht um ein lebloses Wissen, sondern sie ist die urkräftigste Produktion des griechischen Genius, und Aristoteles war nicht nur der größte Logiker, sondern ebensosehr der größte Empiriker, so daß seine Philosophie erst dann ihre größte Ausbreitung erhalten konnte, nachdem Alexander den Griechen (die eben durch diese Eroberung ihr eigenes Daseyn erhöhten und erweiterten) den Orient aufgeschlossen hatte, so wie die platonische Philosophie die Weihe der heiligsten höchsten Poesie in sich aufgenommen hatte. Daß der griechische Geist diese Höhepunkte seiner Bildung zu einer Zeit erreichte, als das griechische Leben schon in Verfall zu gerathen anfing,

„Es macht den größten Unterschied in der ganzen Denkart aus, ob man die Logik für die „absolute Wissenschaft," und den Staat für die „Wirklichkeit des göttlichen Willens" hält, so daß man in formeller Hinsicht die Logik für die Wahrheit der realen Wissenschaften, in materieller Hinsicht den Staat für die Wahrheit des in der Religion nur gefühlten und vorgestellten, in der Kunst nur angeschauten Inhaltes hält, oder ob man die Religion die Kunst und die Wissenschaft als Manifestationen des Geistes betrachtet, welche den Staat nur zu ihrer realen Voraussetzung haben, und deren konkreter Inhalt durch eine nur logische Philosophie so wenig begriffen und erkannt zu werden vermag, als diese Philosophie selbst die Wissenschaft „der Vernunft ist, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt wird."

In weltgeschichtlicher Bedeutung wird am Schlusse der Rechtsphilosophie, „das Ziel von dem harten Kampfe, in welchem sich die im Gegensatze stehenden und zugleich in Einer Idee wurzelnden vier Weltreiche befinden," dahin bestimmt, „daß das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Dießseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung degradire, das Weltliche dagegen sein abstraktes (?) Fürsichseyn zum Gedanken und zu dem Prinzip vernünftigen Seyns und Wissens zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbilde." (Dieß ist also die höchste Höhe, zu welcher „das Weltliche" sein „abstraktes Fürsichseyn" hinaufzubilden hat.) „Hierin seye an sich der Gegensatz zur markloſen Gestalt (sehr wahr!) geschwunden, die Gegenwart habe ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahr-

beweist nur die Beschränktheit des griechischen Prinzips, welches sich durch seine eigene Entwicklung in den Widerspruch seiner Elemente entzweite, so daß sich die griechische Philosophie selbst zu der Idee eines Prinzips vertieft, welches die Formen des antiken Geistes zerbricht.

heit habe ihr Jenseits und ihre zufällige Gestalt abgestreift“ (ein höheres Ideal als das Abstreifen von Barbarei und unrechtlicher Willkür, und von dem entgegesezten Extreme läßt sich nicht denken!) „so daß“ (welche Folge!) „die wahrhafte“ (die tiefste und größte) „Versöhnung objektiv“ (in welcher Objektivität?) „geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit“ (dieß sind unvereinbare Bestimmungen) „der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit (!) seines substanziellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie (?) in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser (?)“ (keiner anderen) „seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntniß dieser Wahrheit als Einer und derselben (!!) in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staat, der Natur und der ideellen Welt (der Staat gehört also, wenn er gleich im Verhältnisse zu der „Innerlichkeit der Religion“ der „entwickelte Geist“ ist, nicht zu der ideellen Welt, sondern zu der reellen) findet.“

In diesen Worten hat Hegel seine Vorstellung von der Idee des Geistes zu entschieden charakterisirt, als daß man in Versuchung kommen könnte, diesem Bilde durch Erinnerung an andere Erklärungen dieses Denkers noch einen Zug hinzuzufügen; wenn das Resultat der Weltgeschichte kein anderes als dieses wäre, so bedürfte der Weltgeist nicht so vieler Jahrtausende, um sein Ziel zu erreichen. So wenig auch die Metaphysik den konkreten Inhalt einer Philosophie des Geistes darzustellen oder zu beurtheilen hat, so war doch diese an sich ganz allgemeine Ansicht von der Idee der Geschichte zu berücksichtigen.

Zusatz.

Daß die Phänomenologie die Erhebung in das Element des reinen oder logischen Wissens, und somit das Werden der Wissen-

schaft überhaupt oder des (absoluten) Wissens ist, erklärt Hegel schon S. XXXII der alten Ausgabe der Phänomenologie, in welcher die Aufgabe: das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, in dem allgemeinen Sinne gefaßt wird, daß das leztere, um zu dem absoluten Wissen zu gelangen, im Fortschritte der Phänomenologie dieselben Bildungsstufen zu durchlaufen habe, welche der Weltgeist durch den Bildungsprozeß der Geschichte hervorgebracht habe. Daß nun aber die Phänomenologie, in deren Verlaufe sich „der Geist das Element" des (reinen) Wissens bereitet (S. XLIV) (eines Wissens, in welchem sich „die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß," ausbreiten), ebensosehr die begriffene Organisation der Geschichte des allgemeinen Geistes, wie das Werden der spekulativen Philosophie, d. h. der Logik" (S. XLIV) seyn soll, Dieß ist eine Beschränkung und Verkümmerung der konkreten Idee des allgemeinen Geistes, welche in einem subjektiven Verfahren ihren Grund hat, dessen Willkürlichkeit hier nur im Allgemeinen bezeichnet werden kann.

Schon in der Einleitung, S. 12 u. f. f., haben wir auf die petitio principii aufmerksam gemacht *), durch welche Hegel die Gegenstände des Bewußtseyns als unselbstständige Momente des Wissens voraussezt, so daß die ganze Phänomenologie nur die Kritik des Bewußtseyns selbst ist, welches seine Wahrheit da erreicht, wo es in dem Gegenstande nur sich selbst, d. h. die reine Form seines Begriffs denkt.

Nur zu diesem Zwecke, nämlich um den Begriff des logischen Wissens hervorzubringen, wird durch die Gestaltungen des „daseyenden oder erscheinenden Geistes" hindurchgeschritten, und diese Gestaltungen treten selbst nicht in ihrem realen Inhalt, sondern als Momente der dialektischen Bewegung auf. Daher ist sowohl die Entwicklung des Inhalts der besonderen Formen des Bewußtseyns wie der Uebergang von einer Stufe in die andere nur dialektisch, d. h. sie werden nur in der Weise entwickelt, um Bildungsstufen des Begriffs zu werden, welcher in ihrer konkreten Bestimmtheit allein erkannt werden soll, und welcher die Wahrheit ist, in welche ihre Vorstellung zurückgeht.

Dieses die Vorstellung von Stufe zu Stufe zur Wahrheit des Begriffs Aufheben ist aber nicht in dem positiven Sinne zu nehmen, daß der Begriff den konkreten Inhalt der Vorstellung als begrif-

*) Sie besteht im Allgemeinen in der Annahme, daß der Gegenstand nur Moment des Bewußtseyns seye, weil sich jener als das Ansich des Wissens mit seinem Begriffe ändert.

jenen in sich enthält, und sich durch dieselbe bereichert, sondern die konkreten Gestaltungen des Bewußtseyns sind phänomenologische Momente, durch deren Dialektik der Begriff nichts Anderes als sich selbst oder sein reines Wissen hervorbringt, so daß er sie in der Sphäre des spekulativen Wissens hinter sich hat, und keinen anderen Inhalt als sich selbst, d. h. seine reine Form begreift.

Es versteht sich von selbst, daß die Charakteristik eines so meisterhaften dialektischen Kunstwerkes nicht in wenigen Zügen versucht werden kann, aber das willkürliche unwissenschaftliche Verfahren in Hegels Versuche: „Das System der Gestaltungen des Bewußtseyns, welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes“ *) durch die Phänomenologie zu begreifen, nach den Hauptgesichtspunkten zu prüfen, ist um so wichtiger und nothwendiger, je größer Hegels dialektische Virtuosität ist, und je entschiedener dieser Denker jenes objektive System des Geistes zu einem System von Vorstufen des logischen Wissens subjektivirt, welche subjektive Reproduktion (Erinnerung oder Aufbewahrung, sagt Hegel am Schlusse der Phänomenologie) „die begriffene Organisation der in der Geschichte in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Geistesgestaltungen seyn soll.“

Das subjektive Verfahren Hegels in der phänomenologischen Hervorbringung des absoluten Wissens zeigt sich hauptsächlich in folgenden Punkten:

Erstens wird der Gegenstand des Bewußtseyns gleich in der Einleitung für ein bloßes Moment des Bewußtseyns erklärt, so daß die Phänomenologie nur „eine Vergleichung des Bewußtseyns mit sich selbst ist.“

Zweitens wird das Resultat der Phänomenologie gleichfalls schon im Anfange anticipirt, indem es die *subjektive* **) Einheit des Wissens mit dem Gegenstande ist, eine Einheit, welche schon am Schlusse der Einleitung als das reine, d. h. logische Wissen bestimmt wird.

Daher kann drittens die Fortbewegung des erscheinenden konkreten Geistes, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens „nur auf der Natur der *reinen* Wesenheiten beruhen, die den Inhalt der Logik ausmachen.“

Da nun aber viertens „die Erfahrung, welche das Bewußtseyn über sich macht, ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begrei-

*) Dieses objektive System wird nach Hegel selbst S. 231 in der Phänomenologie betrachtet.

**) Subjektiv ist diese Einheit, weil der Begriff sich als das Wesen des Gegenstandes denkt.

sen könne, als das ganze System derselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes;“ — so können die Gestaltungen des objektiven Geistes nur in dem Sinne Durchgangspunkte des sich durch ihre Dialektik hervorbringenden logischen Begriffs werden, wenn sie nicht (wie Hegel, an demselben Orte, fordert) „in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit, oder so wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in Beziehung auf sie auftritt,“ sich darstellen, sondern nur phänomenologische, d. h. verschwindende, sich selbst aufhebende Erscheinungs- oder Vorstellungsweisen des absoluten Begriffs sind, indem das logische Denken (wie Hegel auch §. 467 der Encyklop. gesteht) „dieses eine und dasselbe Centrum“ ist, „in welches (abstrakt allgemeine, weil in allen Momenten und Formen identische) als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.“

Zu diesem Zwecke, nämlich um die Gestaltung des konkreten Geistes als Durchgangspunkte zu dem reinen Wissen, oder als Bildungsstufen des logischen Begriffs *), welcher das Prinzip und Resultat der Phänomenologie ist, darzustellen, sind

Vorerst die Bestimmungen, durch welche sie gedacht werden, so allgemein, daß sie durch diese reinen Wesenheiten oder Formen nicht in ihrer konkreten Bestimmtheit erkannt werden, und die Dialektik dieser Begriffsbestimmungen ist so entschieden in ihrer Fortbewegung und in ihrem Schlusse eine nur logische, daß die konkreten Gestaltungen des Bewußtseyns nur das Material sind, an welchem und durch welches sich das Bewußtseyn seinen reinen Begriff hervorbringt. Oder die Phänomenologie ist die Kritik des Bewußtseyns, welches jede Form der Anschauung oder Vorstellung negirt, um sich der Dialektik der in diesen bestimmten Anschauungs- oder Vorstellungsweisen enthaltenen, und sie bestimmenden Kategorien bewußt zu werden. Mit diesem Zwecke läßt sich die von Hegel geforderte Betrachtung der Momente des Geistes nicht vereinen, und wenn auch die Formen des erscheinenden Bewußtseyns in gewisser Hinsicht objektiv aufgefaßt werden, so ist es doch nicht das erscheinende Bewußtseyn selbst, welches sich, wie Hegel fordert, in der Phänomenologie von Stufe zu Stufe bis zu dem Punkte forttreibt, auf welchem die Erscheinung dem Wesen gleich wird. (So daß es, indem es sein Wesen in dem reinen [d. h. logischen Wissen] **) erfaßt, die Natur des absoluten „Wissens selbst bezeichne.“)

---

*) Daß dieser in der Form des reinen Wissens das Prinzip und Resultat der Phänomenologie ist, erhellt aus der Einleitung und dem Schlusse derselben, so wie aus der Vorrede und dem Anfange der Logik.

**) Vergl. Vorrede zur Logik S. XXIII.

Vielmehr ist „die Betrachtung der Sache, nach welcher sich der neue Gegenstand als durch Umkehrung des Bewußtseyns selbst geworden zeigt," wie Hegel selbst gesteht, „unsere, d. h. seine Zuthat," wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebe, und welche nicht für das Bewußtseyn seye, welches in der Phänomenologie betrachtet werde."

Aber diese schon in der Einleitung, wie wir S. 11 zeigten, durch eine petitio principii entstehende Umkehrung des Bewußtseyns verwandelt die wissenschaftliche Bildungsgeschichte des Weltgeistes in eine Propädeutik des logischen Wissens, und dieser subjektive Zweck zeigt sich im Verlaufe der ganzen Phänomenologie.

So sagt Hegel gleich in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit, wir haben an diesem unmittelbaren Wissen nichts zu verändern, sondern es ebenso unmittelbar aufzunehmen, wie es sich darbietet.

Allein nur dadurch, daß von dem Einzelnen, dem „Dieser" und „Dieses," dem „Hier" und „Jezt" abstrahirt wird, wird die sinnliche Gewißheit, welche diese „Einzelnheiten, indem sie von ihrem Gegenstande nichts wegläßt, in ihrer ganzen Vollständigkeit vor sich hat," von der „reichsten Erkenntniß" zu der „ärmsten," und statt sie in ihrer konkreten Realität, in welcher sie das Prinzip des Empirismus ist, zu beleuchten, wird diese „reichste Erkenntniß" nicht dialektisch, sondern durch die direkte, der zunächst vorhergehenden Bestimmung entgegengesezte Behauptung, „sie wisse nur das Seyn der Sache, oder daß sie ist," in das „ärmste Wissen" verkehrt, welches nur ein Wissen des abstrahirenden Verstandes, nicht aber sinnliche Gewißheit ist. Die Dialektik der Wahrnehmung haben wir schon in der Einleitung S. 56 in der Willkürlichkeit ihrer Kategorien und ihres Resultates beleuchtet, welches aber in der Phänomenologie die nur logische Einsicht ist: daß der Gegenstand „für sich ist insofern er für Anderes, und für Anderes insofern er für sich ist."

Daß die Dialektik des Verstandes einen nur logischen Zweck und nur rein logische Resultate hat, zeigt sich darin, daß die Reflexionsbestimmungen, deren Kritik an den Gegenständen versucht wird, die einzige positive Einsicht sind, in welche der mannigfache Inhalt, durch dessen Dialektik jene Resultate hervorgebracht werden, zusammengeht. Für einen Fortschritt, durch welchen nicht nur diese logischen Formen, sondern der konkrete Inhalt des Bewußtseyns selbst systematisch erkannt würde, wird Niemand jene Dialektik halten.

Wie durchaus nur logisch ist der Uebergang von Naturgesetzen zum Begriffe des Selbstbewußtseyns, dessen Bestimmung die Einheit des Entgegengesezten ist, welche aus der Dialektik der Kräfte resultirt!

Von der nur logiſchen Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt wird durch das ſchon S. 77 beleuchtete Verhältniß der Subſtanz zu den Selbſtſtändigen, zu den ganz realen, ſpeziellen Geſtaltungen geſchichtlicher Daſeynsweiſen des Geiſtes übergeſchritten, die aber nur durch eine von der konkreten Realität des Bewußtſeyns abſtrahirende, und die aller beſtimmteſten Verhältniſſe durch die aller allgemeinſten unbeſtimmteſten Formen vermittelnde Dialektik in ſolcher Stufenfolge auftreten und ſo allgemeine Reſultate zur Folge haben können, wie in der Phänomenologie.

Der Uebergang zu der Vernunft iſt wiederum ein nur ſubjektiver, nicht aber realer, ſo daß das Bewußtſeyn ſelbſt von den vorangegangenen Stufen zu den folgenden überginge.

Weit eher könnte von der Dialektik des Verſtandes zu der beobachtenden Vernunft übergegangen werden. Aber wie dort Nichts als Reflexionsbeſtimmungen in den Inhalt des Wiſſens aufgenommen werden, ſo organiſirt ſich auch der Begriff nicht durch ein ſyſtematiſches Wiſſen der Gegenſtände der natürlichen und geiſtigen Welt, ſondern er wird ſich durch die Kritik der naturwiſſenſchaftlichen, pſychologiſchen und anthropologiſchen Theorien nur ſeiner immanenten Beſtimmungen bewußt, deren freie Entwicklung die Logik iſt. Ja es kommt in dieſer Sphäre beinahe kein anderer Inhalt vor, als welcher in der Logik entwickelt wird, und ſtatt daß z. B. durch Entwicklung des phyſiologiſchen Prozeſſes, und durch eine ins Einzelne gehende Unterſuchung der künſtlichen und natürlichen botaniſchen und zoologiſchen Syſteme, der Begriff in dem Gebiete der Erfahrung erkannt würde — wird in erſterer Hinſicht der ſpezifiſche Unterſchied der Senſibilität und Irritabilität geläugnet, in lezterer Hinſicht ein nur empiriſch abſtrahirendes Verfahren gerügt, nicht aber auf den Begriff der Klaſſifikation eingegangen, indem die Rechtfertigung der Eintheilung nach Klauen und Zähnen als Waffen, wodurch ſich die Thiere ſelbſt von einander abſcheiden, mehr naiv als wiſſenſchaftlich iſt.

Dagegen wird von der Phyſiognomik und ſogar der Schädellehre, Unterſuchungen, von denen der wiſſenſchaftliche Ertrag der Natur der Sache nach nicht groß ſeyn kann, in die Länge und Breite (von der leztern, die freilich das Intereſſe des damaligen Zeitgeiſtes mehr als des jetzigen erregte, ſogar 27 Seiten) disputirt, wenn gleich das vermeintlich dialektiſche Ergebniß, daß das Aeußere nicht Ausdruck, ſondern nur Zeichen des Inneren ſeye (eine Meinung, für welche die Bedeutung der bildenden Künſte verloren wäre), in der Anthropologie wenigſtens zum Theil zurückgenommen werden mußte.

Allein nicht nur die beobachtende Vernunft wird zu der ein-

fachen Gewißheit, welcher die Gegenständlichkeit nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen sie selbst, das reine Denken ist, auch die sich zum Geist verwirklichende Vernunft kommt durch den Verlauf aller Bildungsstufen desselben bei dem logisch idealistischen, aber ebenso armen, wie unwahren Wissen an, „daß (S. 628) der Geist in seiner Welt — und der seiner als Geist bewußte Geist oder der Geist der Religion dasselbe sind, und daß die Vollendung der Religion darin bestehe, daß beides einander gleich werde nicht nur, daß seine Wirklichkeit von der Religion befaßt ist, sondern umgekehrt (seine Religion von der Wirklichkeit befaßt ist), daß er sich als seiner selbstbewußter Geist wirklich und Gegenstand seines Bewußtseyns ist."

Indem die Wahrheit der offenbaren Religion S. 753 der Inhalt ist, der seiner Gewißheit nach ungleich ist, diese aber in dem absoluten Wissen darin erreicht wird, daß er die Gestalt des Selbsts erhält, werden die Momente und die Verhältnisse des logischen Wissens oder „die Formen des Begriffs als der lebendige Geist" betrachtet, indem dieser „keinen anderen Inhalt als sich selbst begreift," oder wie Hegel anderwärts Log. III, 25 sagt, „der Inhalt ist überhaupt nichts Anderes als solche Bestimmungen der absoluten Form," und die Idee resultirt als „der sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff."

Aber durch diesen logischen Idealismus, welcher die Gegenständlichkeit in das reine Wesen des Begriffs zurückführt, werden die konkreten Gestalten des Bewußtseyns nicht in ihrer realen Bestimmtheit, in ihrer organischen Aufeinanderfolge und in der Totalität der sie in ihrer Wahrheit begreifenden konkreten Idee erkannt.

Wenn nun Hegel die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes in der Phänomenologie in ihrer begriffenen Organisation darzustellen vorgibt, so ist leicht einzusehen, daß er die konkrete Erkenntniß derselben, der Dialektik des Begriffs, welche an ihnen und durch sie hervorgebracht werden soll, opfern muß.

Allein es folgt nothwendig, daß die Form durch Verkümmerung des Inhalts, die Dialektik durch die Negativität gegen das anschauende Bewußtseyn, dessen Gestaltungen begriffen werden sollen, unwissenschaftlich und subjektiv wird.

Je weniger die Dialektik des Bewußtseyns die Reflexion ist, durch welche es sich selbst das Wissen seines Wesens vermittelt, desto willkürlicher oder subjektiver ist sie, und je weniger die Stufenfolge seiner Formen eine reelle ist, desto oberflächlicher werden die Gestaltungen des Geistes betrachtet, indem der dialektische Uebergang von einer Stufe des Bewußtseyns in eine andere nur in dem Falle eine andere, als die geschichtliche seyn kann, wenn bestimmte

Momente und Verhältniſſe zu unbeſtimmten verallgemeinert werden, ſo daß die Dialektik, oder, wie Hegel ſagt, die Natur der logiſchen Formen, eine dem verſchiedenſten Inhalte gemeinſchaftliche ſeyn kann.

Mag immerhin die Phänomenologie das Recht haben, als Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens ſeine Formen denkend zu reproduziren, und ſie mithin nicht bloß zu beſchreiben, ſondern in der Wahrheit darzuſtellen, in welcher ſie Momente der begriffenen Organiſation des Geiſtes werden; ein Verfahren, durch welcher die reale Aufeinanderfolge der Bildungsſtufen des Geiſtes verkehrt, und das Beſtimmteſte zum Unbeſtimmteſten verallgemeinert wird, kann nimmermehr ein wiſſenſchaftliches heißen.

Schon der Anfang iſt ſubjektiv, indem die ſinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verſtand in der Art und Weiſe, in welcher ſie aufgenommen werden, eine Bildungsſtufe vorausſezt, mit welcher das Bewußtſeyn nicht anfängt, ſondern welche die vielfachſten Geſtalten des geiſtigen Daſeyns, z. B. die der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, welche auf die Dialektik des Verſtandes folgt, hinter ſich hat.

Daß der Uebergang von der Dialektik des Verſtandes zu der beobachtenden Vernunft konſequenter wäre, als zu der Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt, weil jener es wie dieſe mit Naturgeſetzen zu thun hat, wurde ſchon erinnert, auch auf die Dürftigkeit der Naturforſchung, deren Gebiete durchgegangen werden ſollen, wurde ſchon aufmerkſam gemacht, und wir erinnern nur noch, daß die pathologiſchen Syſteme, welche doch ſo gut wie die Phyſiognomik und Schädellehre in dem Syſteme der Geſtaltungen des allgemeinen Bewußtſeyns eine Stelle verdient hätten, ganz übergangen ſind.

Die Verwirklichung des vernünftigen Bewußtſeyns durch ſich ſelbſt, hat Denkweiſen zum Gegenſtand, welche der Zeitgeiſt des vorigen Jahrhunderts nur freilich in anderer Beſtimmtheit und Folge zu Stufen ſeiner Verwirklichung hat, und während die erſte Stufe, wiewohl höchſt einſeitig, an Göthe's Fauſt erinnert, haben die zweite und dritte, welche allerdings unter ſich verwandte Erſcheinungen ſind, durch einen ſeltſamen Uebergang mit den „Weltverbeſſerern" zu thun, welche theils an den Philanthropinismus und die Illuminaten, theils an franzöſiſche Moralphiloſophen erinnern. Von dieſen Stufen aber wird durch die Individualität, die an und für ſich ſelbſt reell iſt, in den Eudämonismus, Optimismus und Determinismus der Wolf'ſchen Popularphiloſophie übergegangen, wenngleich der Uebergang in Wahrheit wenigſtens zum Theil eher umgekehrt zu machen wäre. Das geiſtige Thierreich und „der Betrug

und die Sache selbst" aber hat eine viel allgemeinere, aber auch viel trivialere Bedeutung.

Die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft schließen die Verwirklichung des Selbstbewußtseyns durch sich selbst, indem in dem ersteren Abschnitte Gebote, die so alt sind als das menschliche Gefühl und Gewissen, mit einer ins Unglaubliche gehenden nicht dialektischen, sondern den Standpunkt unmittelbar verkehrenden Sophistik *) beurtheilt werden, und die gesetzprüfende Vernunft erweist sich als den raisonnirenden Verstand, um sich von diesem moralischen Skepticismus unmittelbar zur sittlichen Gewißheit zu erheben.

Werfen wir nun auf die Stufenfolge des Bewußtseyns einen Blick, so erscheint der Uebergang von dem Verhältnisse der Herrschaft und Knechtschaft zu dem Stoicismus und Skepticismus (auf welche Formen seltsamer Weise eine ganz moderne Geistesgestalt: das unglückliche Bewußtseyn folgt) schon seltsam genug, indem der Kampf, durch den sich das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft entscheidet, der Bildung des Staatslebens vorangeht, die lezteren Denkweisen aber erst in seinem Verfalle sich bilden.

Aber noch mehr ist es zu verwundern, daß der Weltgeist, dessen Bildungsgeschichte die Phänomenologie wissenschaftlich zu begreifen vorgibt, nachdem er in dem Stoicismus und Skepticismus auf dem Punkte des praktischen und theoretischen Bewußtseyn angekommen ist, auf welchem wir ihn einige Jahrhunderte vor und nach Christus erblicken, durch die Sphären der beobachtenden Vernunft hindurch (unmittelbar nach der Schädellehre), die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns in Gestaltungen durchläuft, in welchen wir den zunächst vergangenen Zeitgeist des achtzehnten Jahrhunderts erkennen. Unerachtet es aber Hegel nicht verschmäht, jene Formen des Bewußtseyns mit vieler Lebendigkeit der Vorstellung in einer sehr farben- und bilderreichen Darstellung zu vergegenwärtigen, faßt er sie doch nicht „wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt," sondern die Formen des phänomenologischen Bewußtseyns gehen nicht einmal in derselben Folge ineinander über, in welcher „der Weltgeist," d. h. hier der Geist des achtzehnten Jahrhunderts, sie durchlaufen hat, welche objektiven Uebergänge doch die unerläßlichsten Forderungen eines wissenschaftlichen Fortschrittes sind, durch welchen nicht ein subjektives System, sondern ein System begriffen werden soll, dessen Gestaltungen geschichtliche Wirklichkeit haben.

*) Z. B. die Allgemeinheit der Forderung: Jeder soll die Wahrheit sprechen, wird durch die Erinnerung, daß man die Wahrheit nicht immer kenne, angegriffen, als ob sie sich auf andere als gewußte historische Wahrheiten bezöge.

Wie ideell auch die Erinnerung seyn mag, durch welche die Phänomenologie die Bildungsformen des Weltgeistes wissenschaftlich zu durchlaufen hat, dann wird sie unfehlbar ihren Zweck, die Bildungsgeschichte des Weltgeistes denkend zu begreifen, verfehlen, wenn sie den Begriff seiner Gestaltungen in ihrem Prinzip und in ihrem Resultat (d. h. eben in ihrem organischen Entstehen und Uebergehen als Glieder eines lebendigen Ganzen) nicht erfaßt, und es wäre leicht zu zeigen (wiewohl wir uns der Kürze wegen darauf nicht einlassen können), daß in allen subjektiven Uebergängen das System von Gestaltungen des Bewußtseyns, „welches als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes als Weltgeschichte gegenständliches Daseyn haben soll," dem Zwecke einer Propädeutik des reinen Wissens geopfert wird *).

Auch die Sphären des Geistes werden mit großer Lebendigkeit und in scharfen Zügen geschildert, nur daß auch hier die Auffassung und Dialektik mehr oder weniger subjektiv ist. Der Sprung von der wahrhaft meisterhaften Dialektik einiger Formen der griechischen Tragödie zu den Sphären des sich entfremdeten Geistes, der seine Bildungsstufen gleichfalls meistens in den geistigen Erscheinungen des 18ten und 19ten Jahrhunderts hat, ist um so auffallender, da der Weltgeist, dessen Substanz das Individuum durch die denkende Erinnerung seiner Formen zu begreifen hat **), wie fast überall, so auch in den Bildungsstufen des Geistes als ci devant Genius unserer Zeit erscheint.

Dagegen sind die Formen des religiösen Bewußtseyns wahrhaft die substanziellen Bestimmungen des Weltgeistes, und es ist nur Schade, daß die religiösen Gegenstände durch den Verlauf der Dialektik desubstanziirt werden, so daß sich nur die logischen Formen in dem Feuer der Dialektik als die reinen Wahrheiten bewähren, und der sich auf seinem phänomenologischen Wege „von der Unmittelbarkeit und Konkretion" befreiende Geist wird zum absoluten „reinen Wissen, das sich in der Logik jene reine Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstande gibt." (Vergl. Vorrede zur Logik S. XXII.)

Statt daß aber das logische Wissen tiefer und reicher, wahrer

*) Idealisirt werden die Gestaltungen des Bewußtseyns so wenig, daß sie vielmehr als phänomenologische Momente eher zu komischen Erscheinungen werden.

**) Weil die Substanz des Individuums (sagt Hegel Phänomenol. S. XXXV), weil der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen. Inzwischen u. s. w.

und vollendeter wäre, als die Wissenschaft der Natur, der Geschichte und der Religion, ist es vielmehr in seiner abstrakten Allgemeinheit ein nur formelles Wissen, dessen Erfüllung durch seine Ausführung in den realen Wissenschaften jedoch unmöglich wird, wenn der Begriff als „absolute Form alle Bestimmtheit, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist," seyn soll, so daß er nie „einen anderen Inhalt erhält als sich selbst," sondern die Realität des natürlichen und geistigen Lebens nur begreift, um sie in sich aufzuzehren und die Gegenstände in Bestimmungen seiner logischen Form zu verwandeln. Man vergleiche die Einleitung S. 18, 23, 27.

Wenn daher die ganze phänomenologische Dialektik nicht als subjektiv erklärt werden soll, so können die realen Wissenschaften, also die Philosophie der Natur, des Geistes und der Religion, die zu bloßen Durchgangspunkten oder zu negirten Momenten des reinen Wissens gewordenen phänomenologischen Formen nicht zu der begriffenen Realität wiederherstellen, in welcher sie in sich geschlossene unendliche, nicht übergehende Manifestationen oder Gestaltungen des Geistes sind. Eine Welt, deren Gestalten durch die Negativität ihrer eigenen Dialektik sich zu so unwahren Erscheinungen auflösen, wie die Formen des in der Phänomenologie entwickelten Bewußtseyns, eine Welt, deren Momente nur entstehen, um sich aneinander, so zu sagen, aufzureiben oder ineinander überzugehen, ist nicht die begriffene Organisation des Geistes, und der große Gedanke, das System, „welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn habe," durch die Phänomenologie wissenschaftlich hervorzubringen, wird durch die Subjektivität der Auffassung und die Negativität der Dialektik verkümmert. In der That zeigt auch die Hegel'sche Philosophie der Natur, des Geistes und der Religion keinen tieferen und reicheren Inhalt als die Phänomenologie, in welcher Hegel sein ganzes reales System koncentrirt hat.

Indem die Gestaltungen des Bewußtseyns mit eben der Nothwendigkeit ineinander verschwinden, mit welcher sie auseinander entstehen, ist jede ebenso wahr und so unwahr als die andere, d. h. es bewährt sich keine als in sich geschlossener Kreis, und indem die vorhergehenden Gestaltungen sich weder durch sich selbst und in sich selbst vollenden, noch durch die folgenden in organischer Einheit aufbewahrt werden, indem die weiteren Sphären die engeren in sich befassen, ist nur das absolute Wissen, das alle diese Momente begreifende Denken, aber es begreift sie nur dadurch in seiner Wahrheit, daß es sie in ihrer Dialektik denkt, in welcher sie sich negiren*), und Durchgangspunkte oder Bildungsstufen des logischen Begriffs sind.

*) Daß dieses Negirtwerden kein Aufgehobenwerden ist, wodurch sie ebensosehr aufbewahrt werden, geht aus der ganzen Dialektik hervor.

Sofern im Verlaufe der Phänomenologie *) alle Formen und Momente des Bewußtseyns das gleiche Schicksal haben, negirt zu werden, ist der Fortschritt der Dialektik nicht die Krisis, durch welche das an sich Wahre sich im Verhältnisse zu dem Unwahren, welches allein zu negiren wäre, bewährt, so daß sich alle Gestalten zu einem organisch geordneten Ganzen gliederten, sondern alle Formen haben die Nothwendigkeit ihres Daseyns und Untergangs miteinander gemein, das Gemeinste ist ebenso nothwendig wie das Edelste, das Unheiligste hat dieselbe Realität wie das Heilige, das Gute ist ebenso subjektiv wie das Böse, und dieser gleiche Werth und Unwerth wird schon durch die Darstellung hervorgehoben, die Leidenschaften wirken nicht weniger zum Bau der Wirklichkeit **) mit, wie die Tugenden, der Glaube ist ebensosehr nur Moment, wie die Aufklärung, die schöne Seele hat dasselbe Schicksal wie die profane Gesinnung, die Religion wird zur Weltlichkeit degradirt, der Weltlauf verewigt, die Nützlichkeit wird Moment des religiösen Bewußtseyns, und die Religion hat ihre Objektivität im Staate und dieser hat an ihr nur seine Grundlage. Die reine Wahrheit aber, welche in dieser verzehrenden Dialektik sich erhält, hat ihre Darstellung in der Logik.

In dieser Dialektik, in welcher durch die ganz unbestimmten Kategorien des Nothwendigen, des Wirklichen und des Moments Alles und Jedes ebensosehr gerechtfertigt, wie gerichtet wird, wird keine Gestaltung des Geistes in der Wahrheit erkannt, der ihr selbst dann noch bleibt, nachdem sie im Verhältnisse zu entgegengesezten Gestaltungen in ihrer relativen Unwahrheit überwiesen worden ist,

*) Mit diesem phänomenologischen Verlauf ist Hegels Ansicht von der Weltgeschichte zu vergleichen, welche nach §. 345 der Rechtsphilosophie „außer den Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen fällt;" indem „in ihr das ganze nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht erhält." Was eine Weltgeschichte, die außer jenen Gesichtspunkten fällt, seyn soll, ist so wenig zu bestimmen, wie das Bewußtseyn, für welches die Idee des Weltgeistes seyn soll, wenn die „Staaten, Völker und Individuen, welche in dem Geschäfte des Weltgeistes aufstehen", sich nur ihres besonderen Prinzips und seiner Wirklichkeit bewußt, zugleich „aber bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Uebergang (durch den Untergang seiner Werkzeuge) in seine nächste höhere Stufe vorbereite und erarbeite."

Nur darin, daß das gegenwärtige Moment der Idee des Weltgeistes sein absolutes Recht erhält, erinnert Hegel an Spinoza, der das Recht nach der Macht schäzte.

**) D. h. der zeitlichen, verschwindenden.

sondern die Gegensätze zehren sich wechselseitig auf *), und die Gestalten entstehen aus den vorhergehenden Stufen oder gehen in die folgenden über, indem die Unterschiede zu solcher Allgemeinheit verflacht, oder so subjektiv gefaßt werden, daß das Entfernteste sich gleich wird, denn wenn sich die Dialektik (nicht um metaphysische Wahrheiten, sondern den konkretesten Inhalt zu erkennen) in den nicht näher bestimmten Begriffen des Ansichseyns, Fürsichseyns, des Selbstbewußtseyns, des Wesens, der Wirklichkeit, der Entäußerung, Negativität, des Anderswerdens, der Rückkehr, des Begriffes, Urtheils, Schlusses u. s. w. bewegt, so kann, da durch diese gemeinschaftliche Formen allerdings der verschiedenste Inhalt gedacht wird, von Allem in Alles übergegangen werden, indem die Anschaulichkeit der Charakteristik, die zuweilen in eine sehr materielle Vorstellungsweise übergeht, nicht zur Bestimmtheit des logischen Begriffs wird, der in seinen bestimmten Bildungsstufen bis zum reinen Wissen das Resultat und die Wahrheit der Phänomene ist.

Wäre die Phänomenologie wirklich die denkende Wiedererzeugung des Prozesses, durch den sich der Weltgeist das Reich seiner Wirklichkeit von Stufe zu Stufe hervorgebracht hat, dann würden die Gestaltungen dieses Systems zwar nicht nur historisch aufgefaßt, aber sie würden durch die Dialektik ihres konkreten Begriffs oder ihrer Ideen selbst zu Gliedern eines Ganzen, dessen Einheit sie in bestimmter Unterordnung und Zusammenordnung vermittelten; und wie jede dieser Gestaltungen dadurch, daß sie an und für sich Ganzes ist, sich selbst durch den Prozeß ihrer Dialektik im wahren Verhältnisse ihrer Momente organisirte, so würde sich auch das System des Ganzen durch die Dialektik seiner Organe in Verhältnissen darstellen, in welchen jeder Gestaltung der ihr durch die Wahrheit des Prozesses gebührende Ort bestimmt würde. Das Negative, Einseitige, Verkehrte, wodurch diese Gestalten sich in ihren wechselseitigen Verhältnissen als unwahr erweisen, würde negirt, und Alles, was an sich wahr ist, würde sich in seiner besonderen Bestimmung, in der es das organische Ganze integrirt, bewähren.

So wenig es zu leugnen ist, daß durch die Negativität der Dialektik, durch welche die realen Gestaltungen zu übergehenden Momenten des sich durch diese Formen sein reines Wissen erzeugenden logischen Begriffs herabgesetzt werden, indem die Idee, in deren concreter Einheit sie aufgehoben seyn sollen**), sich durch dieselben nicht bestimmt und systematisirt, so sehr ist auf der andern

*) Oder werden auf eine Weise Eins, in welcher sie sich neutralisiren.

**) Wenn Hegel sie aufgehoben nennt, so sind sie deßhalb nicht in dem positiven Sinne des Worts aufgehoben, in welchem Hegel diesen Begriff logisch bestimmt. Vergl. S. 95, I. Bd. Log.

Seite die Virtuosität des Denkens zu bewundern, welche sich in diesem dialektischen Kunstwerke zeigte.

Und diese Meisterschaft ist nicht nur in subjektiver, sondern, wenn die Bewunderung derselben nicht eine inhaltslose seyn soll, in objektiver Hinsicht anzuerkennen.

Diese Vorzüge der Methode können aber, weil sie sich nicht auf einzelne Wendungen beziehen, oder sich auf einige Regeln und Gesichtspunkte zurückführen lassen, in der Kürze nicht charakterisirt werden, und ich mache hier nur darauf aufmerksam, daß Hegel in diesem Werke, in welchem die Dialektik unstreitig weit vermittelter ist, als selbst in seiner Logik, den Gedanken nicht selten durch die geistigste Anschauung entwickelt*), und daß er, was man, so viel ich weiß, noch wenig oder gar nicht beachtet hat, psychische Vorgänge und Verhältnisse durch physische Anschauungs- und Ausdrucksweisen entwickelt, indem das natürliche Moment durch die Dialektik des sich dadurch organisirenden Begriffs vergeistigt wird. Der große Gedanke, die Bildungsgeschichte des allgemeinen Geistes durch den nothwendigen Verlauf seiner Bildungsstufen darzustellen, ist, wenn auch die Idee selbst verfehlt ist, dennoch auf eine Weise in diesem Werke ausgeführt, durch welche er ungemein lehrreich und bildend wird, und die Wahrheit dieser Methode ist selbst dann eine vielseitige, wenn sie in vieler Hinsicht durch die Subjektivität der Betrachtungs- und Denkweise entstellt ist. Mag das Werk auch in materieller Hinsicht dem fortgeschrittenen Geiste**) der Zeit nicht mehr genügen, in formeller bleibt es ein ewig denkwürdiges Kunstwerk geistreicher, tiefsinniger Dialektik.

Die Idee des Geistes.

1) Die Idee des Geistes ist die **verwirklichte Wahrheit** seines Begriffs, der Zweck und das Resultat seiner zeitlichen Entwicklung und Bildung.

2) Der menschliche Geist verwirklicht seinen Begriff

*) Wenn gleich die reelen Gestaltungen des Begriffs durch den Fortgang wieder zurückgenommen werden.

**) Z. B. nach der Ansicht des Herrn Hotho, die er in den Berliner Jahrbüchern äußerte.

durch die Hervorbringung der Sphären *), in denen er sein Wesen manifestirt und erfaßt. Es ist das Bewußtseyn der Welt, und das durch das weltliche Bewußtseyn vermittelte Bewußtseyn des Absoluten, in welchem er sich objektivirt und seine Realität hat.

3) Der Geist existirt nur als in sich reflektirte Einheit seiner Momente, und er ist daher in jeder Weise seines Daseyns in der Totalität seines Begriffs wirklich.

4) Die Unterschiede seiner Existenz werden mithin nur durch das Verhältniß seiner Momente oder Prinzipien bestimmt, und der Eine Begriff der Menschheit wird in der Sphäre der Allgemeinheit in dem Reich der Natur, der Seele und des Geistes wirklich.

5) Es wurde §. III. näher bestimmt, in welchem Sinne sich in der Sphäre der alten Welt die Daseynsweisen der bestimmten Völker durch die Besonderheit ihrer nationalen Prinzipien organisiren, indem im Reiche der Natur das eine Volk durch die Tiefe seines Wesens, das andere durch seine ernste Natur, das dritte durch das Prinzip der Seele, das vierte durch das Prinzip des Geistes sich die Momente seiner Wirklichkeit systematisirt.

Der Unterschied der Individualität aber entscheidet sich — da der Einzelne an sich Mensch ist, die Gattungseinheit zu seiner Substanz hat, und sein Selbstbewußtseyn zu der Idee der Menschheit erweitern und vollenden, oder sich zum Geist bilden kann — gleichfalls nur durch die Form, in welcher die Menschheit in ihm lebt, oder durch die eigenthümliche Einheit der Momente des Geistes, zu welcher er sich in der Besonderheit des Volkscharakters bestimmt.

6) Indem wir uns ferner überzeugt haben, daß die Einheit des Begriffs durch die Besonderheit der Nationalität und die Eigenthümlichkeit der Individuen nicht negirt, sondern realisirt wird, so scheint es, als ob eine der ungestörten harmonischen Entwicklung des Organismus vergleichbare Ent-

*) Der Kunst der Wissenschaft und der Religion.

wicklung und Bildung des Geiſtes nicht nur imaginärerweiſe, ſondern durch die Wahrheit ſeines Begriffs möglich wäre.

Und dennoch ſehen wir im Verlaufe der Geſchichte nicht nur Individuen, ſondern ſelbſt ganze Nationen im Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſich verzehren, und im Konflikte mit entgegengeſetzten Prinzipien untergehen. Wenn ein Individuum choleriſch, ſanguiniſch, melancholiſch iſt, oder wenn ein Volk eine myſtiſche, oder tiefſinnige, oder poetiſche, oder künſtleriſche (im engeren Sinne) Anlage zeigt, ſo realiſirt es in der Beſtimmtheit ſeiner Eigenthümlichkeit oder ſeiner Bildungsſtufe die organiſchen in der Idee immanenten Unterſchiede oder Gegenſätze. Wenn es aber die ſich im Verhältniſſe ſeiner Momente bewährende Einheit mit ſich ſelbſt aufhebt und, ſich in Eine Richtung entäußernd, die entgegengeſetzten Momente negirt, dann widerſpricht die Erſcheinung der Idee und iſt nicht nur durch die Beſonderheit ihres Prinzips oder in ſeinem momentanen Daſeyn dem Begriff des Geiſtes unangemeſſen.

7) Die Thatſache, daß im Verlaufe der Geſchichte das Reich der geiſtigen Wirklichkeit ſeinem Begriffe widerſpricht, beweist die ſubjektive Freiheit des Geiſtes, und es iſt eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß ohne die Möglichkeit des Böſen das Gute nicht durch ein intelligentes Wollen verwirklicht werden könnte. Aber die der Idee widerſprechende Erſcheinung iſt in ihrer zeitlichen, d. h. vorübergehenden, ſich ſelbſt aufhebenden Nothwendigkeit *) nur durch den Begriff der ganzen Organiſation des Geiſterreichs zu erklären.

8) Die Wahrheit des Begriffs oder die Idee des Gei-

*) Nothwendig, d. h. geſetzmäßig im Gegenſatze zu dem Zufälligen iſt Alles, was Moment eines ſyſtematiſchen Ganzen iſt; aber der unendliche Unterſchied iſt: ob es im Prozeſſe des Ganzen als poſitives ſich bewährendes, oder als negatives aufzuhebendes Moment durch den Begriff der geſetzmäßigen Entwicklung nothwendig iſt. Ueber das Nähere ſehe man die betreffende Anmerkung.

ſtes iſt der Zweck der Welt, aber dieſer Zweck kann nicht unmittelbar, ſondern nur durch eine allſeitige, durch jedes mögliche Verhältniß der Momente des Begriffs beſtimmte Vermittlung erkannt werden. Oder die Idee iſt die Wahrheit der Erſcheinung, aber die Wahrheit offenbart ſich nur im Verhältniſſe zu einer Vorausſetzung, deren Wahrheit ſie iſt. Nun iſt das Verhältniß der Wahrheit zu der Erſcheinung ein tieferes und größeres, wenn die letztere der Idee nicht nur unangemeſſen, ſondern ihre Verkehrung iſt, ſo daß die Idee ſich an ihrem Gegenſatze und durch denſelben in ihrer alles Unwahre richtenden und über Alles ſiegenden Wahrheit und Macht offenbart.

9) Wenn ſich dieß ſo verhält, ſo wird die Idee des Geiſtes ſubjektiv nur in dem Mittelpunkte der Welt, und objektiv nur im Schluſſe der Weltentwicklung wirklich werden.

Der Mittelpunkt der ideellen Welt iſt aber nicht nur die durch alle Sphären der Vergangenheit vermittelte göttliche oder abſolute Einheit des Geiſtes, ſondern der ſubjektive in ſich reflektirte Geiſt der Welt wird an und für ſich der Mittler und Erlöſer der Menſchheit, der Logos, welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu Momenten Eines den ewigen Begriff der Weltſchöpfung manifeſtirenden Reiches vereint.

Wie nun der Anfangspunkt der geſchichtlichen Entwicklung, in welchem die Wahrheit des menſchlichen Weſens ihre vorgeſchichtliche Exiſtenz hatte, durch die Naturſchöpfung vermittelt iſt, und deßhalb nur im Verhältniß zu ſeinem Andersſeyn oder der Natur begriffen werden kann, ſo kann der Logos, in welchem ſich Gott in der abſoluten Wahrheit ſeines Willens offenbarte, nur im Verhältniſſe zu der geiſtigen Welt erkannt werden, deren ideelle Einheit, oder deren ſubjektiver Geiſt er geworden iſt, und die vollendete, durch alle Momente der Realität verwirklichte Wahrheit des objektiven Geiſtes iſt durch den Kampf des in ſein Weſen zurückgekehrten Willens mit der ihrer Wahrheit entfremdeten Welt vermittelt.

Wie ferner in der Organisation des Geisterreiches das allgemeine Verhältniß der Völker und Individuen zu der Idee des Geistes, durch ihr Verhältniß zu der substanziellen, der subjektiven, und der durch die organisirende Thätigkeit des Logos vermittelten objektiven Wahrheit des Geistes bestimmt wird, so verhalten sich die diesen Einheiten entsprechenden Individuen und Völker selbst als die Wahrheit derjenigen, deren Entfremdung oder Entäußerung von der Idee eine größere ist.

10) Der unendliche Unterschied des alten, des mittleren und des letzten Weltreiches ist aber der, daß in der ersteren oder dem Reiche der Natur die Gegensätze, in welche sich der Begriff des Geistes unterscheidet, sich wechselseitig widerlegen oder negiren, in der mittleren aber ist der zu sich selbst befreite, aber in seiner ideellen Freiheit noch nicht durch die Objektivität realisirte Geist, der positive Gegensatz aber nicht die concrete Einheit der Extreme, und erst in dem letzten Weltreiche wird jeder Dualismus aufgehoben, indem sich der Geist durch alle Sphären der Wirklichkeit objektivirt, und in seiner Objektivirung die Idealität seines Willens und die Wahrheit seines Wesens realisirt und erfaßt.

11) Wären die Individuen nur Momente oder nur Durchgangspunkte der Entwicklung des allgemeinen Geistes, so wären sie freilich nur Werkzeuge und Glieder des innern Geschäftes des allgemeinen Geistes, der sich den Uebergang zu höhern Stufen als den Untergang der früheren erarbeitet, aber wenn sie nur in ihrem Wollen und durch ihr Wollen Vermittlungspunkte des Ganzen sind, dessen Wesen sich in den Persönlichkeiten individualisirt und erfaßt, und wenn sie nicht anders handeln können, weil sie nicht anders handeln wollen, dann ist die Nothwendigkeit der geistigen Entwicklung eine durch die Freiheit des Willens hervorgebrachte und aufgehobene*) Gesetzmäßigkeit, ohne welche der Geist in der

*) Aufgehoben wird die Gesetzmäßigkeit des Thuns durch die Freiheit des Willens, weil dieser sich durch dieselbe bestimmt, ohne sich durch dieselbe befangen zu fühlen, sondern durch das

Totalität seiner Organisation, und in der Sphäre der Besonderheit und Einzelnheit die Einheit mit sich selbst verlieren würde.

12) Nichts desto weniger wäre es ein räthselhaftes Schicksal, wenn einzelne Individuen oder ganze Massen, wie wir §. III. erwiesen haben, nicht nur in ihrer zeitlichen Erscheinung, sondern, wie man sagt, ewig *), oder falls man die Existenz des menschlichen Geistes auf sein Zeitleben, dieses sich selbst aufhebende Werden, beschränkt, nur entstünden, um ein Schauspiel menschlichen Unglücks oder menschlicher Verworfenheit zu geben. Denn der Gedanke, daß in dem systematischen Ganzen, zu welchem sich die Geschichte organisirt, jene Erscheinungen nothwendige Voraussetzungen oder Bedingungen höherer Daseynsweisen und gleichzeitiger oder nachfolgender Bildungsstufen des Geistes seyen, und daß auch jene Geschöpfe, wenn auch nicht durch ihr intelligentes Wollen, — daher ihr Zustand ein Schicksal ist, — so doch nicht ohne ihr Wollen sich ihr Daseyn schaffen, befriedigt nur in dem Falle, wenn Persönlichkeiten, welche an sich oder durch die Einheit der Gattung, die sich in ihnen individualisirt, der Idee des Ganzen fähig sind, für sich oder in ihrem Wissen zu dieser Idee gelangen.

13) In der That ist auch die sinnliche Existenz des Menschen nicht sein einziges Leben, und was in der Lehre von dem subjektiven Geiste, von dem Tode als dem Uebergange in eine andere Weise der Existenz erwiesen wurde, ist hier nun weiter auszuführen.

Die Trennung der Seele von dem Leibe, welche, wenn auch nicht ein willkürliches Thun, so doch jedenfalls ein Akt ist, durch welchen das Ich in sich zurückkehrt, hat keinen andern Zweck, als die in der Vereinigung mit dem Körper nicht möglich gewordene Läuterung und Verklärung der Seele.

Das Organ, welches sich die Psyche durch ihr anfäng-

System seines Thuns sich mit sich selbst vermittelt und mit sich identisch ist.

*) Nicht zu der Idee des Geistes gelangten.

liches Wollen gebildet hatte, ist ihre unmittelbare Natur, deren Organisation nicht ihre wahre Wirklichkeit, sondern nur das Verwirklichungsmittel ihrer Rückkehr in sich selbst ist, durch welche sie sich im Verhältnisse zu ihrem äußeren Organe ihre innere Natur bildet, indem sie sich zur koncreten Einheit mit sich selbst verwirklicht. Nur dadurch, daß das Ich an sich oder in seiner Potenzialität übernatürliches Wesen ist, vermag es aus seiner Entäußerung, durch welche es sich verkörpert, in seine Geistigkeit zurückzukehren, und nur indem es sich im Verhältniß zu seiner äußeren Natur mit sich selbst vermittelt, und sein Wesen zu koncreter Totalität aktualisirt, vollendet es sich zum freien, von seiner Sinnlichkeit unabhängigen Geist, dessen Wille sich aus innerer Tiefe und durch ein übernatürliches und überzeitliches Denken und Thun bestimmt.

Daß dem geistigen Individuum durch den Tod eine Läuterung und Verklärung seiner selbst möglich wird, deren es in der Vereinigung mit dem Körper nicht fähig gewesen ist, dieß folgt daraus, weil die unmittelbare Natur des Individuums die reale Voraussetzung eines natur- und selbstsüchtigen subjektiven Willens ist, indem nicht das *lautere* ewige Wesen *) der im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung entstehenden Individuen das organisirende Prinzip ihrer äußern Natur ist. Durch seine Beziehung auf seine Leiblichkeit ist es zu erklären, daß der an sich und durch sein Wollen von seiner Sinnlichkeit freie Geist, wenn er auch das Wollen des Guten hat, doch das Vollbringen nicht (vollkommen) hat, d. h. daß er nicht wirklich und wahrhaft frei wird. Denn nur durch ihre innere Natur, welche nur in ihrem Wollen wirklich ist, wird die Seele ihrer idealen Freiheit fähig, und nur die durch die Idealität der sich zum koncreten Geist realisirenden Seele verwandelte und verklärte äußere Körperlichkeit wird durch ihr in Geistigkeit Zurückgenommenwerden verewigt.

14) Wenn sich dieß so verhält, so ist Hoffnung,

*) Sondern das Wesen eines Willens, das sich in seiner Subjektivität als selbstischen Willen erweist.

daß das psychische (seelische) Leben der Verstorbenen dem Prozesse geweiht ist, durch welchen die im Verlaufe des irdischen Lebens der Idee des Geistes widersprechenden Verhältnisse zu ihrer Wahrheit zurückgeführt, und das durch die zeitliche und räumliche Beschränkung suspendirte System der göttlichen Schöpfung realisirt wird.

Dieser Lebensprozeß der psychisch existirenden wird dem Organisationsprozeß der physisch existirenden Geister analog seyn, durch welchen im Verlaufe der Weltgeschichte durch Kunst und Wissenschaft das Ideal der Erscheinung, und die Idee der Wirklichkeit dargestellt und erkannt wird, und je näher die Weltgeschichte ihrer Vollendung kommt, desto mehr hat die Menschheit die Aufgabe, die durch die Entäußerung in die Gegensätze der Erscheinung gewordenen Gestaltungen des Lebens auf die Wahrheit ihrer Idee zurückzuführen, und die Wirklichkeit ihrem Ideale näher zu bringen. Wenn aber durch vollendete Kunst und Wissenschaft alle Momente und Stufen der Weltentwicklung ideell reproduzirt sind, und wenn die Wirklichkeit in allen ihren Sphären zu der durch jene eben so lebendige wie tiefe Anschauung und Erkenntniß der vergangenen Geistesgestaltungen vermittelten Organisation des seine Wahrheit wissenden Geistes sich gestaltet hat, dann hebt sich der Unterschied der sinnlichen und übersinnlichen Welt auf, die Zeit vollendet sich zur Ewigkeit, und die Perioden der Welt ordnen sich zu einem in der Totalität seiner Momente wirklichen Systeme. Die Sphären dieses Systems werden durch den Mittler der Welt in den durch ihre Prinzipien bestimmten Verhältnissen zu integrirenden, sich wechselseitig bewährenden Momenten einer Geisterwelt vereint, in deren Reichen sich die Idee des absoluten Geistes in jedem ihrer Prinzipien reflektirt und offenbart.

In dieser durch den menschgewordenen Logos vermittelten Einheit mit dem absoluten Geiste ist der menschliche Geist durch die Wahrheit seines Wesens, durch die Idealität seines in sein Wesen zurückgekehrten Willens, und durch die Unendlichkeit seines Wissens ewig und unsterblich.

Anmerkung zu 1. Die Idee ist die Einheit des Begriffs und der Realität; sie ist das durch seine Verwirklichung vermittelte Wesen. Die Unendlichkeit der Idee ist nicht in dem Sinne zu denken, als ob sie ein unerreichbares Ideal wäre, zu welchem nur ins Endlose fortgeschritten werden könne. So vorgestellt wäre die Idee an sich zu unmächtig, um die Realität zu idealisiren, die Wirklichkeit aber wäre wesenlos, und der Fortschritt zu der Idee ist völlig undenkbar, wenn ein Wesen, welches fortschreitet, außer sich kommt, ohne zu sich zu kommen und sich in seiner Totalität zu erfassen. Läge das Ziel, nach welchem fortgeschritten werden soll, im Unendlichen, so würde nicht einmal fortgeschritten, indem jede Annäherung verschwindet, wenn das Ziel in eine unendliche Ferne entrückt wird, so daß es Täuschung ist, die Idee als Ziel vorstellen und sie stufenweise erreichen zu wollen.

Zu 2—3. Die Totalität des Geistes, in welcher er existirt, darf nicht so mißverstanden werden, als ob er in seinem Zeitleben nothwendig für sich diese konkrete Einheit wäre. Aber durch die Einheit der Gattung ist jedes Volk und jedes Individuum fähig zu der Idee der Menschheit zu gelangen, wenn gleich diese Möglichkeit, im Falle sie nie zur Wirklichkeit käme, nicht einmal reale Möglichkeit wäre, indem ein Individuum, das für sich nie Geist wird, nicht einmal an sich Geist ist. Die Naturmenschen müßte man deßhalb zu den Thieren rechnen, wenn sie gleich ihrer physischen Organisation noch so wenig zu denselben gehören, wie die Europäer. Und doch beweisen die vielfachen Uebergänge der Menschenstämme in einander, daß der Unterschied nur ein Unterschied der Entwicklung und Bildung, nicht des Wesens oder der Gattung ist.

Zu 6. Da der Geist in jeder seiner Daseynsweisen in seiner Totalität existirt, so ist der Unterschied nur die Bestimmtheit, in welcher die Einheit des Begriffs durch

die allgemeinen, besonderen und eigenthümlichen Prinzipien in der Sphäre der Weltreiche, der Völker und der Individuen gesezt ist.

Durch das Geseztwerden Einer Bestimmtheit werden alle übrigen durch die bestimmten Verhältnisse der Momente des allgemeinen Begriffs möglichen Formen seiner Einheit aufgehoben. Diese Möglichkeit ist nun aber eine doppelte, nämlich entweder ein Seynkönnen oder ein Gewordenseyn, d. h. sie ist entweder Zukunft oder Vergangenheit.

In der Natur ist zwar jedes Individuum als bestimmter Entwicklungspunkt des Ganzen nur im Verhältnisse zu den ihm vorausgesezten und den nach ihm folgenden Geschöpfen, was es ist, und es kann nur durch den Ort und die Zeit des Naturprozesses, an welchem und in welcher es entstanden ist, begriffen werden. Der Begriff der Natur ist auch an jedem Gebilde in seiner Totalität erkennbar*), er bestimmt sich mithin in jedem Dinge im Verhältnisse zu allen andern in einer Bestimmtheit, in welcher sich dieses allseitige Verhältniß in seiner eigenthümlichen Form und Bildungsstufe reflektirt. Aber da die Naturindividuen durch ihre Eigenthümlichkeit nur besondere Organe des Totalorganismus darstellen, so reflektirt sich in ihnen die Einheit nur im Verhältnisse zu dem Ganzen, das sich durch ihre Besonderheit organisirt, nicht in ihrer an und für sich seyenden Totalität. Die Individuen dagegen, welche diese in sich reflektirte Totalitäten sind, sind Organe eines Organismus, in welchem jedes Glied das Ganze individualisirt.

*) Ein Reisender nach Italien (sagt Schelling in der Einleitung zu seinem Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie) macht die Bemerkung, daß an dem großen Obelisk zu Rom die ganze Weltgeschichte sich demonstriren lasse, — so an jedem Naturprodukt die Geschichte der Natur oder ihr Bildungs- und Entwicklungsprozeß.

Welche Wirklichkeiten in einem Individuum nur zukünftige, oder welche vergangene sind, bestimmt sich durch das besondere Prinzip seines Volks, und das Prinzip, durch welches es sich zu eigenthümlichem Charakter bildet, ist sein Wille, so daß es eine nicht zu Grunde liegende Anlage nur entwickelt, sondern sich aus innerer Macht (Potenzialität) und durch selbstbewußte Aktivität zum an und für sich seyenden Wesen bestimmt. Nichts desto weniger wird das an sich und durch sich freie Individuum sich doch nur durch sein Wissen und Thun zu solcher Wirklichkeit gestalten, zu welcher es durch die Eigenthümlichkeit seines Willens sich bestimmen kann. Diese Eigenthümlichkeit aber ist, da sie kein Seyn, sondern das Wesen des Willens selbst ist, eine freie.

Zu 7. Deßhalb, weil ein seinem Begriff widersprechendes Daseyn möglich ist, wird es nicht nothwendig wirklich. Die Möglichkeit der natürlichen Existenzen oder ihr Keim wird durch ihren Lebens- oder Bildungstrieb zur Wirklichkeit entwickelt; aber der Wille geistiger Individuen ist nicht dieser blinde Trieb, und man kann sagen, daß die Persönlichkeiten subjektiv die freisten sind, deren Wollenkönnen oder deren Macht zu wollen sich durch den Umfang ihrer Willenssphäre am größten erweist, indem sich ihnen die vielfachsten Möglichkeiten sich zu bestimmen darbieten. Wenn nun gleich von diesen mannigfachen Möglichkeiten zu wollen nur diejenigen wirklich werden, zu welchen sich das Individuum durch seinen eigenthümlichen Willen bestimmt, indem es die übrigen — weil alles Setzen ein Aufheben des Entgegengesezten — negirt, so sind jene nicht verwirklichten Möglichkeiten nichts destoweniger keineswegs nichtig, indem sie durch ihr Aufgehobenwerden die Wirklichkeit des Charakters möglich machen.

Je tiefer der seiner selbst bewußte Wille in seine innere Allgemeinheit zurückgekehrt ist, desto freier ist er von sinnlichen Neigungen, und desto mächtiger wirkt

der Verstand oder die Vernunft; und je vielseitiger die sich dem intelligenten Willen vergegenwärtigenden Möglichkeiten sich zu bestimmen sind, desto größer ist die Sphäre seines Wollens. Wäre das wollende Individuum von seiner Sinnlichkeit nicht frei und könnte es sich nicht anders bestimmen, als es sich wirklich bestimmt, so wäre es nicht denkendes, in sich allgemeines Wesen, und Gutes wie Böses wäre ein durch die natürliche Anlage nothwendiges.

Daß also von verschiedenen Möglichkeiten zu handeln das eine Individuum diese, das andere jene verwirklicht, davon ist der Wille die lezte Ursache. Es ist mithin nicht zufällig, daß ein Individuum die Möglichkeiten, welche durch den Willen eines andern aufgehoben werden, verwirklicht, sondern durch den Willen selbst wird das Thun nothwendig, und diese durch Freiheit bestimmte Nothwendigkeit, d. h. Gesetzmäßigkeit, muß anerkannt werden, wenn man den Willen wahlfähig denken will. Der Wille ist an sich nicht bestimmt, sondern er ist, um sich bestimmen zu können, bestimmungslos oder indifferent. Aber er ist an sich eigenthümlicher Wille und durch sein Wollen bestimmt oder verwirklicht er sich, und wenn er nicht durch sein Wollen bestimmter Wille würde, so wäre er nicht wahlfähig, sondern gleichgültig. Daß also der selbstbewußte Wille gegen entgegengesezte Handlungsweisen gleichgültig ist, und in diesem Sinne von verschiedenen Möglichkeiten ebensowohl die eine wie die andere verwirklichen könne, dieß ist nicht anzunehmen, wenn es zu einer Wahl kommen soll. Sondern die Wahrheit ist, daß das nicht anders Können ein freies, ein nicht anders Wollen ist.

Zu 8. Damit das Gute mit Freiheit gethan werden könne, muß auch das Böse möglich seyn *).

*) Aber wenn es überwunden werden soll, darf es nicht ebensowohl möglich seyn, wie das Gute, sonst wäre beides im Gleichgewicht.

Nun ist der Gegensatz entweder ein nur möglicher — die substanzielle Einheit des Urbewußtseyns — die Unschuld; oder ein zur Wirklichkeit gekommener — in dem Bewußtseyn der geschichtlichen Individuen — die Sünde; oder er wird in seinem Wirklichwerden — die Versuchung — überwunden; und diese wirkliche, durch Kampf bewährte Freiheit ist die Wahrheit des seiner selbst mächtigen Willens.

Es ist eine nicht zu verkennende Wahrheit, daß Alles nur an seinem Gegensatz offenbar wird*). Dieß gilt nun auch von dem Guten, das in seiner gegensatzlosen Positivität sich nicht an seinem Gegentheil bewährt, sondern lautere, durch keine Versuchung geprüfte Unschuld ist.

Die Idee sezt ein ihr widersprechendes Daseyn voraus, an welchem und durch welches sie die Wahrheit ihres Begriffs beweisen kann.

Die unendliche Macht, die unendliche Liebe und die unendliche Wahrheit des Geistes sezt die höchst möglichen Gegensätze voraus, im Verhältniß zu welchen sie sich in ihrer über Alles siegenden Realität manifestiren kann.

Das Verhältniß der Idee zu der Wirklichkeit bestimmt sich nach den Prinzipien des Begriffs in dreifacher Weise. Sie ist entweder das Wesen oder die Seele oder der Geist der Welt.

In der Bestimmung des Wesens der (ihrem Begriffe widersprechenden) Erscheinung kann sie ihre innere Wahrheit nur durch Aufhebung der negativen Verhältnisse manifestiren. In dieser Periode erweist sie sich als das Gericht oder das Schicksal der Welt, indem die innere, nur zukünftige Wahrheit der Idee nur wirklich werden kann, um

*) Wenn gleich der Unterschied nicht nothwendig oder immer negativer Gegensatz oder Widerspruch ist.

die negativen Prinzipien, durch welche sich die alten Völker in ihrer Besonderheit erfaßten, zu negiren.

Diese Periode kann nur aufgehoben werden, um die subjektive Wirklichkeit der Idee, welche sich durch das Prinzip der Seele offenbart, möglich zu machen. Indem aber die natürliche Welt nur in ihrem Prinzip, nicht in ihrer Erscheinung überwunden ist, kann in der Periode der subjektiven Freiheit des Geistes die Idee nur in dem Gedanken der Vorsehung erkannt werden. Während das Alterthum ein sein Daseyn richtendes Schicksal in der Zerstörung und dem Verfalle seiner Reiche sah, ahnt oder erkennt die mittlere Zeit in allen Resultaten der Geschichte die Gerichte und Führungen des geoffenbarten Gottes, dessen Wille die ewige Liebe, dessen Geist die ewige Wahrheit ist. So lange jedoch die Objektivität dem Willen des Geistes entgegengesezt ist, wird die Wahrheit nicht in der allseitigen Realität der Idee erkannt. Das Prinzip des Geistes oder der ideelle Wille kann aber die Wahrheit seines Wesens nur manifestiren, um durch die Idealisirung aller Formen und Verhältnisse den Geist zu realisiren. Die durch Ueberwindung der natürlichen Welt durch den Willen des Geistes wiedergeschaffene Wirklichkeit ist der Zweck der Weltgeschichte, die Ewigkeit, welche die Vollendung und der Schluß der Zeit ist.

Es erhellt, daß wir unter der ersten Zeit, in welcher die Idee nur das Wesen der Erscheinung ist, das früher bezeichnete Reich des Vaters, unter der mittlern Zeit, in welcher die Idee in ihrer die Welt überwindenden und versöhnenden Wirklichkeit durch die Energie der zu ihrem wahren Wesen befreiten Seele gegenwärtig ist, das Reich des Sohnes, und unter der lezten Zeit, welche sich durch Vereinigung aller Gegensätze zur Wahrheit der Ewigkeit vollendet, das Reich des Geistes verstehen, in welchem die Idee in ihrer alle Formen des Daseyns verklärenden Realität objektivirt und verwirklicht ist. Es ist leicht einzusehen, daß jede andere Ansicht von dem Verhältniß der Wirklichkeit zu der Idee

auf diese Theorie zurückkommen muß, welche eine christliche Grundlage hat.

Wenn die Idee die Wahrheit der Welt, und nicht entweder zu hoch oder zu unmächtig ist, diese bestimmte Wahrheit zu seyn, so kann sie nur entweder ihre substanzielle oder ihre subjektive oder ihre objektive Wahrheit seyn. Angenommen, sie wäre nur die substanzielle oder subjektive Wahrheit der Welt, so wären alle Differenzen, alle Widersprüche der Erscheinung nur an sich oder subjektiv, nicht aber wirklich versöhnt, und eine Philosophie, welche sowohl in dem objektiven Ganzen (dem Staate), wie in den besondern Sphären des Lebens, die negativen Verhältnisse des Daseyns — den Streit, das Böse und seine natürliche Folge, das Uebel, nicht nur in den Uebergangsperioden, sondern immer und jeder Zeit für nothwendig*) hält, kann dieser der Vernunft widersprechenden Meinung nur durch die eben so unwahre Behauptung: Was vernünftig ist, ist wirklich, ein Gegengewicht geben.

Allein vorerst wird, wenn von der Gegenwart**) gesagt wird: Was vernünftig ist, ist wirklich, und Was wirklich ist, ist vernünftig, Niemand die Wirklichkeit so abstrakt nehmen, daß er so vieles, der Vernunft Widersprechende, was, obwohl die Zeit fortwährend zum Bessern fortschreitet, noch immer vorfällt, für unwirklich hält. Nur auf einem Standpunkte, auf welchem man mit Hegel, Rechtsphilosophie §. 340, „die innere Besonderheit der Leidenschaft, Interessen, Zwecke der Talente und der Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster, wie der äußern Zufälligkeit in den größten Dimensionen der Erscheinung für ein „Spiel“ hält, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbstständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesezt werde, indem die Idee der Weltgeschichte außer diese Gesichtspunkte falle,“ nur auf diesem Standpunkte kann man,

*) D. h. nicht bloß für relativ, sondern für absolut nothwendig.

**) Von dieser hat Hegel diesen Satz in der 1821 erschienenen Rechtsphilosophie behauptet.

Was wirklich ist, vernünftig heißen, indem man Recht und Unrecht, Glück und Unglück für zufällige, oberflächliche Momente der Wirklichkeit ansieht.

Wenn man sich aber überzeugt, daß die zeitliche Erscheinung nicht die Wirklichkeit der Idee, sondern ihr Gegensatz ist, dann ist es zwar eine nothwendige Einsicht, daß die Widersprüche der Erscheinung an sich *) oder subjektiv gelöst sind, weil im Gegentheile die Wahrheit der Welt keine, ihre Unwahrheit aber eine absolute wäre. Aber die Idee ist nicht so unmächtig, um sich nicht ihre Wirklichkeit zu schaffen.

Vielmehr hätte die Zeit oder das Werden keinen Zweck, und es würde gar nicht fortgeschritten, wenn die Idee nicht in jeder Periode der Geschichte durch die Erscheinung in einer ihrem Begriffe angemesseneren Form sich manifestirte.

Aus dem Begriffe des Werdens oder des Fortschreitens folgt es, daß jedes Moment der Zeit eine Entäußerung des Geistes voraussezt, indem er nur durch die Aufhebung eines Gegensatzes wahrhaft fortschreiten kann; da aber die Verkehrung des an sich Wahren und die durch dieselben möglichen negativen Gegensätze endlich, die Macht der Idee aber unendlich ist, so müssen die durch ihre subjektive Manifestation erregten Reaktionen des natürlichen selbstischen Willens um so geringer werden, je weiter die Geschichte fortschreitet. Und da in jeder Weltperiode die künftigen oder vergangenen Daseynsweisen des Begriffs des Geistes nicht nur als mögliche Lebensformen in der Ahnung und Erinnerung, sondern selbst in der Wirklichkeit mitgesezt sind, indem in jedem wahrhaften Fortschritt ein zu überwindendes Moment, ein das an sich Wahre durch Aufhebung der Erscheinung setzendes aktives Prinzip, und eine durch den Fortschritt sich

*) An sich sind diese Widersprüche gelöst, indem selbst das triumphirende Böse durch seine eigene Unwahrheit gerichtet, das Gute aber selbst in seinem Untergang seiner innern Wahrheit gewiß ist, und wahres Glück oder Unglück nicht von dem äußern Schicksal, sondern von dem innern Werth oder Unwerth abhängt.

bewährende Gestaltung des geistigen Daseyns anzunehmen ist, so kann selbst im Schlusse der Weltgeschichte die absolute Wahrheit der Idee so wenig wirklich werden, wie in irgend einer Periode die Idee nur vorausgesezt oder nur subjektiv wirklich ist.

Daß aber nichts desto weniger der Unterschied der ersten, mittlern und lezten Zeit ein unendlicher ist, dieß folgt nicht nur aus dem Begriffe einer durch Prinzipien bestimmten Weltentwicklung, sondern es ist auch geschichtliche Thatsache, daß im Allgemeinen zu immer angemesseneren Gestaltungen der Idee fortgeschritten wird, und daß selbst die Rückfälle Entäußerungen sind, deren Ueberwindung eine um so größere Erhebung möglich macht.

Die Reaktionen des dem Wesen und Willen des Geistes entgegengesezten, natürlichen, selbstischen Willens und Sinnes müssen in jeder Periode ihren Gipfel erreichen, und in eben dem Maße, in welchem die Idee durch die Ueberwindung der Gegensätze siegreicher wird, müssen sich die Möglichkeiten der ihr widersprechenden Formen des Daseyns erschöpfen. Denn das ist eben der wesentliche Unterschied des Guten und des Bösen, daß jenes durch seine Manifestation immer mächtiger wird, während dieses, je mehr es sich zu behaupten und zu verwirklichen sucht, desto unmächtiger wird, und eben so sehr sich selbst aufhebt, wie es aufgehoben wird.

Was ist also vernunftgemäßer, als daß durch den Verlauf der Geschichte ein Daseyn begründet wird, welches die durch die vorangegangenen Gestaltungen des Geistes vermittelte Wahrheit derselben und die Wirklichkeit der sich durch alle Momente des geistigen Lebens manifestirenden Idee der Menschheit ist.

Während Diejenigen, welche eine durch kein Böses und kein Uebel getrübte Entwicklung der Geschichte für eben so möglich halten, wie den wirklich gewordenen Verlauf derselben, von der Eigenthümlichkeit oder dem Willen der Individuen ganz abstrahiren, sind Diejenigen, welche die gegenwärtigen Verhältnisse für die einzig möglichen halten, so sehr

in der zeitlichen Gegenwart befangen, daß sie durch den größten Irrthum von dem, was (jezt) ist, auf das, was seyn wird, schließen, und dadurch nicht nur jeden qualitativen Fortschritt*), in den sogar die allmäligste Entwicklung übergehen muß, leugnen, sondern sogar das Böse, welches nur ist, um überwunden zu werden, als den sich immer neu erhebenden Widerspruch betrachten, und dadurch ein perennirendes Sollen und einen Fortschritt ins Unendliche anzunehmen genöthigt sind. Die Ersteren sehen nicht ein, daß das durch die Aufhebung des Bösen sich bewährende Gute an seinem Gegensatze und durch denselben offenbar und seiner selbst mächtig wird. Die Lezteren schließen daraus, daß durch das negative Verhältniß der Gegensätze durch den Conflikt der Partien, durch egoistische Interessen und Leidenschaften die größten und segensreichsten Resultate vermittelt wurden**): jenes peinliche Ringen, jener Streit der Kräfte dürfe nie aufhören, wenn die Welt nicht in todte Ruhe übergehen soll. Indem sie das Ideale nur als ein subjektives, und nur im Gegensatze zu der Realität, nicht aber als das an sich Wahre und Ewige, welches die Bestimmung und die Macht hat, alle Gegensätze zu ergänzenden Momenten seiner positiven, sich bewährenden Einheit zu bestimmen, ansehen, halten sie das Gute selbst nur für ein negatives, so wie ihnen das Böse eben so sehr ein positives, wie negatives ist***). Das Höchste, was sie sich den-

*) D. h. ein Fortschritt, durch welchen ein anderes Daseyn, als das vorhergehende, eine neue Gestaltung der Dinge begründet wird.

**) Nicht aber verursacht wurden.

***) Mit Recht sagt Hegel, Positives und Negatives dürfe nicht einseitig genommen werden, indem durch das Negiren gesezt, durch das Poniren negirt wird, so daß nur die Einheit von beiden wirklich ist. Indem er aber das Negative eben so sehr ein Positives, wie dieses ein Negatives nennt, verfällt er in den Fehler, die Einheit selbst nur negativ zu nehmen, und den wesentlichen Unterschied zu übersehen, nach welchem das Positive sich durch die Negation des Negativen bewährt, das Negative aber

ken können, ist eine Einheit, in welcher das Ideale, z. B. die Religion, eben so nur Moment ist, wie das Reale, z. B. das äußere Daseyn; und indem sie keine wahre Einheit, als eine solche, wie sie Hegel am Schlusse der Rechtsphilosophie*) bestimmt, in welcher der Gegensatz „zur markslosen Gestalt geschwunden ist," sich vorstellen, thut es freilich Noth, daß sich die Welt nach jeder solcher Neutralisirung in ihre Extreme immer wieder zersetze, weil selbst der Kampf großer Gegensätze wünschenswerther ist, als diese Indifferenz.

In Wahrheit aber wird, wenn nicht ins Endlose fortgeschritten wird, eine Periode der Welt aus dem Kampf der Gegensätze resultiren, in welcher das Ideal nicht mehr ein subjektives und nicht mehr positiver Gegensatz, sondern die sich in Allem und durch Alles bewährende Idee seyn wird. In der lezten Weltperiode wird diejenige Denk- und Lebensweise allgemein wirklich werden, welche wir in jeder, am meisten aber in der gegenwärtigen, ihr zunächst vorhergehenden in einzelnen großen Individuen realisirt finden. Es gibt Persönlichkeiten, welche nicht nur im Gegensatze zu den in die negativen Extreme des selbstischen Willens entäußerten Individuen die Unschuld einer kindlichen Gesinnung sich bewahren, sondern die Negativität**) des bösen Willens mit der Liebe der innigsten Gemüther vereinen, indem die machtvolle Liebe selbst in eben dem Sinne ein verzehrendes Feuer ist, in welchem sie der Alles versöhnende und verklä-

---

nur im Zerstören ist, und sich selbst zum Momente des Positiven aufhebt, ein Unterschied, der bei dem Begriff des Guten und Bösen in Betracht kommt, welches leztere nicht eben so sehr (wie Hegel erklärt) sich wie das Gute positiv verhält, sondern in eben dem Sinne positiv sich erweist, in welchem es nothwendig ist, nämlich als übergehendes Moment.

*) Vergl. S. 396.

**) Welche Negativität durch die Einheit mit der sich durch sie bewährenden Liebe nicht mehr der Haß des bösen, sondern der Eifer des guten Willens ist.

rende Wille ist. Es gibt Dichter, welche durch ihre Poesie selbst beweisen, daß das Idealste das Realste, das Realste das Idealste ist. Es gibt Forscher, welche (was Plotin vor Plato sagt) in der Begeisterung besonnen, in der Besonnenheit begeistert sind; Geister, welche durch die vielseitigste Empfänglichkeit ihre Eigenthümlichkeit nicht verlieren, sondern bestimmen, durch alle Bildung ihre Ursprünglichkeit nicht entäußern, sondern um so tiefer in ihre Innerlichkeit zurückkehren, je größer der Umfang ihres Bewußtseyns ist.

Die Seele ist das Licht, das sich und Anderes manifestirt. Sie ist in ihrer formellen Idealität, oder als die subjektive Reflexion in sich*) auf das reale, objektive Daseyn, als auf das Negative ihrer selbst oder als ein ihr Jenseitiges, Dunkles bezogen. Sie ist an sich das ewig Wahre und Gute, aber erst im Conflikte mit ihrem Gegensatze erweist sie sich als die absolute Negativität, welche nicht nur Eine Seite des Verhältnisses, nicht nur positiver Gegensatz, sondern Einheit ihrer selbst und ihres Andersseyns wird. Dadurch, daß sie sich in ihrem Anderswerden nicht verliert, sondern sich durch ihren negativen Gegensatz mit sich selbst vermittelt, realisirt sie sich zu der Idee des sich durch jedes Verhältniß bewährenden, in seiner Objektivirung mit sich identischen, sich selbst gleichen Geistes. Während Diejenigen, welche nur von einem sich durch den Kampf negativer Gegensätze bethätigenden Leben wissen, nur eine machtlose Liebe und eine lieblose Macht, nur eine phantastische Weltanschauung und eine prosaische Denkweise, nur eine substanzielle Religiosität und ein verweltlichtes religiöses Bewußtseyn, nur Aberglauben oder Unglauben sich denken können: das Reich der Natur und des selbstischen Willens in seinen negativen Prinzipien für das einzig mögliche halten, von welchem nur durch die Neutralisirung der negativen Gegensätze ausgeruht wird, damit sich die Extreme aufs Neue im Kampfe entzünden; wissen Diejenigen, welche die Liebe an sich für ewig wahr,

*) Vergl. Hegel §. 414.

aber die Welt für unüberwindlich, die Phantasie für subjektiv und ideal, aber die prosaische Denkweise für objektiv und real, den Verstand für klug, aber nicht für den Verstand des Gemüths, nicht für weise, die Religion für himmlisch, aber die Welt nicht für die Offenbarung der göttlichen Gerichte und Führungen (der Wege Gottes), den Unglauben für wesenlos, aber für wissenschaftlich halten, nur von dem Reiche der subjektiven Freiheit, von der nur idealen Wahrheit der Seele.

Das Reich des Geistes ist der Zweck der Weltgeschichte, von welchem das Reich der Natur nur die aufzuhebende Voraussetzung (die Vergangenheit), das Reich der Seele (die subjektive Gegenwart des Geistes) nur die Vermittlung ist. In dem Reiche des Geistes realisirt sich das an sich nur Ideale durch alle Formen und Verhältnisse des Lebens, indem sich die positiven harmonischen Gegensätze ergänzen, die negativen Gegensätze aber durch die Aktualität des sich durch ihre Negation bewährenden Willens aufgehoben werden.

In ersterer Hinsicht ist es leicht einzusehen, daß in dem wahren ewigen Verhältnisse die positiven Gegensätze durch ihre Ergänzung sich wechselseitig affirmiren*).

*) Während in dem unwahren zeitlichen Verhältnisse die Gegensätze sich wechselseitig aufheben, und nicht im direkten, sondern umgekehrten Verhältnisse stehen. So wird z. B. die einseitige orientalische, in das Wesen zurückgehende Richtung in solchen Individuen, in welchen sie sich auf die Spitze treibt, zum Nihilismus und hebt sich selbst auf. Und auf der andern Seite wird ein mit seiner ganzen Innerlichkeit der Objektivität zugewandtes Individuum so sehr in die Erscheinung entäußert, daß es ganz objektiv, d. h. ganz zum Ding oder Organ oder ganz äußerlich wird. Was endlich die einseitig oder negativ subjektive Richtung betrifft, so wird sie auf der Stufe des Gefühls zu einem sich auf den engsten Punkt der Selbstheit beschränkenden Insichseyn, auf der Stufe der Phantasie zur haltungslosen Schwärmerei, und auf der Stufe des Verstands wird sie zu einem Egoismus,

So sezt die Idealität des Gefühls und der Anschauung die Realität der Wahrnehmung voraus, deren Idealität sie ist, indem diese selbst, wenn sie aus dem Innern beseelt ist, zu einer geistigeren Empfänglichkeit wird; das Produziren sezt das Reproduziren und dieses jenes voraus, wenn das erstere nicht subjektiv, das leztere nicht geistlos seyn soll; die Erhebung ist nur durch eine Vertiefung, die Rückkehr in sich nur durch die Aeußerung seiner selbst möglich, und die Concentration des Geistes ist um so tiefer, je vielseitiger sie durch seine Aeußerung vermittelt ist. Nichts desto weniger ist die Idee in der Besonderheit der Individuen nur in den bestimmten Formen ihrer Einheit wirklich. Aber diese der Idee immanenten Gegensäze, diese Bestimmtheiten ihrer selbst sind nicht mit den Extremen oder negativen Gegensäzen der sich selbst aufhebenden Erscheinung zu verwechseln. Was aber das Verhältniß des an sich wahren idealen Willens zu den ihrem Begriffe nach negativen Gegensäzen, also z. B. zu den Affekten und Leidenschaften betrifft, so können diese nur in ihrem Negirt- oder Ueberwundenwerden die positive Einheit des guten Willens möglich machen, und der Unterschied der substanziellen, subjektiven und sittlichen Freiheit*) bestimmt sich durch die bloße Möglichkeit des Bösen; durch die Wahlfähigkeit, das in Wirklichkeit übergehende Böse zu negiren oder zu aktualisiren, und durch die Ueberwindung des wirklich gewordenen oder auch nur wirklich werdenden (der Versuchung) Bösen.

Wenn aber der Wille die in Wirklichkeit übergehende Möglichkeit getilgt und die Selbstsucht durch Liebe, die Sinnlichkeit durch Geistigkeit, die verzehrenden, negativen

---

der Alles zum Mittel seiner partikulären Zwecke macht. Oder wenn es in diesem negativen Verhältniß zur Einheit kommen soll, so wird jedes Moment durch das andere gestört oder beschränkt.

*) Indem ein Geschöpf, welches die Möglichkeit oder die Kraft zum Bösen nicht hat, auch die Macht des Guten nicht haben kann.

Affekte und Leidenschaften durch positive belebende Gefühle, Neigungen und Triebe *) oder Bestrebungen überwunden hat, dann wird er um so kräftiger und reeller, je tiefer und vielseitiger die Versuchungen waren, die er überwunden hat, und er schreitet zu desto größerer Vollendung fort, je mehr er das Böse in seinem Wirklich werden überwindet.

Die positive Einheit unvereinbar scheinender Gegensätze, welche wir durch weltgeschichtliche Individuen **) realisirt sehen, wird in dem Reiche des Geistes, nachdem sich im Verlaufe der Geschichte alle Möglichkeiten der Verkehrung des an sich Wahren oder alle Formen des Bösen erschöpft haben, die Wirklichkeit der Idee in den allgemeinsten, wie in den individuellsten Sphären des Lebens darstellen. Der Gegensatz der Idee aber, der, solange fortgeschritten wird, nie ganz verschwinden kann, wird eben so sehr verschwindendes Moment des Daseyns werden, wie er im Reiche der Natur wirklich gewesen ist; aber er wird theils als überwundener oder vergangener, theils als zu überwindender und in diesem Sinne gegenwärtiger, um so tiefer und vielseitiger erkannt werden, je höher die Idealität des zu seiner Wahrheit sich befreienden Geistes ist, so daß die conditio sine qua non des Fortschrittes in keiner Zeit fehlt.

Wie der gesunde organische Prozeß sich nur aktualisirt, indem er jede mögliche Formen des Erkrankens überwindet, so daß selbst die sich bewährende Gesundheit aus einem fortwährenden siegreichen Kampfe resultirt, so ist auch die Periode, in welcher die im Verlaufe der Geschichte entstandenen krankhaften Formen des geistigen Lebens aufgehoben sind, nicht ein

---

*) Indem es auch edle Triebe und Neigungen gibt.

**) Welche aber nicht bloß Momente des Weltlaufs oder eben so subjektive Individuen sind, wie jene, welche nur im Zerstören zum Gefühle ihrer selbst kommen, sondern die Reflexionspunkte des geschichtlichen Prozesses sind, in deren Verstand sich der Geist der Zeiten koncentrirt und durch deren Wollen er sich realisirt und ausspricht.

Versinken in todte Ruhe, sondern die freiste, siegreichste Bethätigung des Willens.

Denn selbst diejenigen Möglichkeiten verkehrter Willensbestimmungen und Lebensformen, welche, indem sie auf früheren Bildungsstufen durch die That*) überwunden wurden, auf höheren zu Möglichkeiten getilgt sind, die nicht einmal mehr in Wirklichkeiten übergehen, und daher nicht einmal mehr als Versuchungen erscheinen, selbst diese Möglichkeiten werden durch die Manifestationen und Formen des geistigen Lebens überwunden, welche als die Wahrheit von jenen sich erweisen **).

Und statt daß in der lezten Weltperiode, zu welcher die vorhergehenden als Uebergangsperioden zu betrachten sind, die Gegensätze und Stufen des Daseyns sich neutralisiren, treten vielmehr alle Momente und Formen, durch welche sich das Reich des Geistes systematisirt, in desto entwickeltern Gestaltungen und in desto größerer Eigenthümlichkeit hervor, je siegreicher der sich durch diese Unterschiede organisirende Geist seine Idee realisirt.

Doch die Ewigkeit, zu welcher sich die Zeit in ihrer lezten Periode vollendet, ist, wenn sie gleich die Wahrheit der vorausgegangenen Zeiten und die Vollendung des irdischen Daseyns ist, nicht absolute Wahrheit, weil das objektive natürliche Moment (die räumliche Erscheinung), so lange der Geist physisch existirt und sich im Verhältniß zu seiner (äussern) Natur entwickelt, nicht völlig aufgehoben oder in Geistigkeit zurückgenommen ist.

Erst nachdem durch die lezte Krisis das negative Verhältniß der Prinzipien durch den Willen des Geistes selbst zu seiner Wahrheit wieder hergestellt ist, indem das real gewordene***) objektive (natürliche Seyn und Bewußtseyn)

*) Als wirklich gewordene.

**) Dieß ist der Unterschied, ob man über oder unter einer gewissen geistigen Daseynsweise steht, indem die niedern Stufen, als aufgehobene, die höhern möglich machen.

***) Vergl. S. 349.

durch das subjektive Prinzip (die Seele) idealisirt, das durch die Aktivität des subjektiven Prinzips im Verhältniß zu der Objektivität verwirklichte Wesen aber zu der Substanz *) des seiner selbst mächtigen, in seiner Objektivirung in sich zurückgekehrten Geistes geworden ist, hebt sich der Unterschied der sinnlichen und übersinnlichen Welt auf, und die Perioden der Welt werden zu Momenten eines sich in jedem seiner Verhältnisse bewährenden, in seiner Totalität wirklichen Systems verewigt.

Die lezte Reife der Welt, in welcher sie ihr Ende erreicht, wird an dem Punkte erreicht, an welchem die empirische Forschung in ihrem, sich über die ganze Mannigfaltigkeit der natürlichen Erscheinung ausbreitenden und alle Epochen der Geschichte umfassenden Wissen die Realisirung des Systems darstellt, durch dessen ideelle Hervorbringung der in sein Wesen zurückgekehrte Geist die Idee des Daseyns durch die Produktionen der Kunst der ästhetischen Anschauung vergegenwärtigt, durch die Entwicklung des Begriffs dem seine Wahrheit wissenden Denken enthüllt.

Wenn aber die Empirie durch ihre eigene Wahrheit zur Wissenschaft, — der Sinn durch seine geistige Auffassung zum Verstande der Erscheinung —; die Kunst durch ihre seelenvolle Darstellung der Welt zur Betrachtung, und die Wissenschaft zum Wissen des durch den Prozeß der Welt sein Wesen verwirklichenden Willens selbst geworden ist, dann wird sich der Geist durch die Aktualität seines unendlichen Wissens als die Substanz **) der Welt erweisen, für welchen das natürliche Seyn ein nur accidentelles aufgehobenes, die Objektivität die Objektivirung seines Willens selbst, und die Idee seiner Wirklichkeit seine Wahrheit und Ewigkeit ist.

*) D. h. zu dem Anslchseyn des Geistes, der in seiner Wirklichkeit für sich ist, was er an sich ist, und sich in der Wahrheit seines Wesens erfaßt.

**) D. h. als die an und für sich seyende Ursache oder Macht alles Seyns.

Da der Geist nur in der Totalität seiner Momente existirt, so ist jede Bildungsstufe eine neue Schöpfung, in deren jeder derselbe Begriff in einer andern Bestimmtheit gesezt ist.

Wie die folgenden Gestaltungen des Geistes die vorhergehenden zu ihrer Voraussetzung haben, indem sie sich ihr neues Daseyn durch das alte vermitteln, so sind auch die folgenden in den früheren vorausgesezt, und der Unterschied ist nur, daß die früheren potentia sind, was die folgenden actu werden, in diesen aber die früher wirklich gewordenen Gestaltungen zu der Vergangenheit aufgehoben sind, welche ihre eigene Wirklichkeit möglich macht.

Wenn deßhalb der Geist zu immer konkreteren Gestaltungen seiner selbst fortschreitet, so sind die zukünftigen von den vergangenen nur durch die Stufe der Entwicklung und Bildung, nicht aber durch den Begriff selbst unterschieden, und während die physisch existirenden Geister die psychisch existirenden durch den Fortschritt der Geschichte zu ihrer Voraussetzung haben, wird den psychisch existirenden die Zukunft der Gestaltungen des Geistes, welche in ihnen potentia ist, durch ihre ideelle Theilnahme an dem Fortschritte der Geschichte zur Erfüllung ihrer Ahnung*).

Wie die Zeit das Werden des durch jedes mögliche Verhältniß seiner Prinzipien von Moment zu Moment sich natürlich entwickelnden Geistes ist, so ist das nach der Trennung von dem Körper beginnende Leben der Seele dem Prozesse geweiht, durch welchen die unwahren Gestaltungen gerichtet und im Verhältnisse zu der Einheit des Ganzen versöhnt werden.

In diesem Prozesse, in welchem die innere Welt, deren Wesen und Prinzip der Wille ist, sich offenbaren wird, die

*) Die Erinnerung der vorhergehenden Bildungsstufen ist als poetische und wissenschaftliche Erinnerung eine mehr freithätige und reflektirte, die der psychisch existirenden Geister mehr dem Bewußtseyn somnambüler Individuen vergleichbar, daher inniger und umfassender.

objektiven Formen aber im Lichte des Willens, der sich durch sie realisirt hatte, erscheinen, wird im Verhältnisse zu der subjektiven Einheit des Ganzen, die Totalität der Geisterwelt sich organisiren, indem die unwahren (krankhaften) Lebensformen, durch die, welche ihre Wahrheit sind, überwunden und mit der Idee des Ganzen vermittelt werden.

Da nun die Weltgeschichte selbst das Weltgericht ist, so daß in ihrem Vrlaufe jede unwahre Form des Daseyns durch den Fortschritt selbst widerlegt wird, so scheint es, könne die aus dem Gerichte aller Jahrhunderte resultirende lezte Gestaltung der Welt, welche sich im irdischen Daseyn selbst zur Ewigkeit, d. h. zur Wahrheit und Vollendung der Zeiten vollendet, mit einemmale durch die lezte Krisis zu der absoluten Wahrheit des Geistes übergehen. Es ist aber auch auf der andern Seite sehr wahrscheinlich, daß auf die der Entäußerung in die Extreme bestimmte Zeit, in deren Verlaufe alle durch die Verhältnisse der Prinzipien des Geistes mögliche Formen wirklich werden, eine Krisis folgt, durch welche die noch nicht überwundenen Gegensätze von dem Reiche der sich bewährenden Geister geschieden werden, und daß die ganze nach dieser Krisis folgende Zeit (αἰών) eine Reproduktion des geschichtlichen Prozesses ist, in welchem die widersprechenden Verhältnisse des vorangegangenen Daseyns zu Momenten der alles richtenden und versöhnenden Idee des Geistes werden.

Wenn aber das durch den Begriff oder das Wesen der Organisation des Geistes mögliche System wirklich geworden ist, in welchem sich alle Reiche und Stufen der Welt zu Momenten einer allseitig vermittelten Idee nach der Bestimmtheit ihrer Prinzipien ordnen, dann wird nicht mehr fortgeschritten, sondern der Prozeß, durch welchen sich Alle zu Gliedern Eines Hauptes und Eines Leibes vereinen, wird durch die alle Vermittlungspunkte des Einen Ganzen umfassende Liebe, und durch das unendliche, die Einheit der Idee in allen Sphären der Schöpfung erkennenden Wissen verewigt werden. Gott selbst aber wird nach der Wiederbringung des Ganzen

Alles in Allem seyn und im Reflexe zu den Sphären seiner Offenbarung von Angesicht zu Angesicht in seiner ewigen Wahrheit geschaut werden.

Diejenigen, welche die Ewigkeit nur für das Wesen der Zeit (oder in dem Sinne für ihre Wahrheit halten, in welchem sie sagen: Alles Wirkliche ist vernünftig), nicht aber in dem Sinne für ihre Totalität und Wahrheit halten, daß sich die Erscheinungen des Werdens, d. h. der Zeit, welche sich selbst aufheben und durch den Fortschritt widerlegt werden, durch den Prozeß des sich zu seiner Idee befreienden Geistes zu Momenten eines sich in jedem seiner Verhältnisse bewährenden, in sich geschlossenen Ganzen vollenden, welches in dieser Vollendung ewig ist*); — diejenigen, welche diese in der Totalität der besondern Ideen (oder Geister) wirkliche Ewigkeit des Geistes leugnen, sollten, wenn sie sich auch Geister als übergehende Momente oder Durchgangspunkte eines allgemeinen Geistes vorstellen können, der selbst nur zeitlich, nicht aber in der Totalität seiner Organe existirt, nothwendigerweise die Frage sich beantworten: Ob unsere Welt entstanden ist und vergeht, oder ob sie ewig existirt, welche Ewigkeit der Existenz aber geleugnet werden muß, weil diese selbst eine unwahre und deßhalb nicht ewige, sondern als zeitlich räumliche Erscheinung eine sich selbst aufhebende ist; und ob nach dem Untergange unserer Welt ins Endlose neue Welten entstehen, durch welchen Fortschritt ins Unendliche jede gesetzmäßige Entwicklung geleugnet wird, da die Momente des Fortschrittes nur im Verhältnisse zu dem in seinem Prinzipe potentia schon vorausgesetzten Ziele oder Zwecke eine Bedeutung haben; oder ob sie annehmen, daß der Prozeß des Entstehens und Vergehens in sich zurückkehre und mithin die untergegangene Welt oder die untergegangenen Welten wieder entstehen, und somit von dem Alten zum Neuen und von diesem zu dem Alten übergegangen

*) Indem die Zeiten, durch welche sich die einzelnen Geister successiv entwickelt haben, durch die Totalität der durch die Momente ihres Werdens verwirklichten Idee selbst zu Ewigkeiten werden.

werde. Die Ausflucht, daß das Alte in immer anderen Formen wieder entstehe, führte auf den progressus in infinitum zurück. So unvernünftig übrigens die Meinung derer ist, welche die Zeit oder das sich selbst aufhebende Werden nicht als Uebergang oder Vermittlung zu einem Zwecke: zu der Ewigkeit als der Vollendung der Zeit betrachten, so können diejenigen, welche die Ewigkeit des Geistes zwar als die Wahrheit seiner Idee begreifen, diese Idee selbst aber als eine nur zeitlich, d. h. unvollkommen wirkliche vorstellen, religiösere und sittlichere Menschen seyn, als diejenigen, welche die Ewigkeit nur um des Zwecks einer individuellen Fortdauer willen wünschen, und deßhalb die unwahrsten Vorstellungen von der Idee der Ewigkeit haben können. Wer nicht im Fortschritte der Zeit von Stufe zu Stufe die Ewigkeit seiner Idee durch die Wiedergeburt zum Geist erreicht hat, wird durch den Tod nicht werden, was er nicht durch seinen Willen und in seinem Glauben oder Wissen ist, und nicht um in eine durchaus neue Welt eintreten zu können, sondern damit die in dem irdischen Leben angefangene Vereinigung mit Gott und mit dem Sohne Gottes und mit der durch ihn zu versöhnenden Menschheit vollendet werde, wünschen religiöse Menschen, daß sie nach dem Tode zu einer vollkommeneren Existenz gelangen, und sie wünschen nur darum, daß das vollendete Leben des Geistes nicht aufhöre, weil es durch seinen Willen und sein Wissen ein ewiges, d. h. absolut wahres ist. Dadurch, daß sich jedes geistige Individuum zu der Idee des in ihm selbst in einer gewissen Bestimmtheit gesezten Ganzen vollenden kann, indem in jeder Persönlichkeit durch die Einheit der Gattung, alle Momente der Weltentwicklung als zukünftige oder vergangene potentia vorausgesezt, oder als mögliche enthalten sind, durch diese Totalität, welche die Persönlichkeiten in ihrer Eigenthümlichkeit sind, ist ihre Empfänglichkeit eine unendliche, und die liebende Anschauung Gottes und des von ihm geschaffenen, in allen seinen Sphären gegenwärtigen Geisterreiches, wird die Thätigkeit der Alles in Gott, Gott in Allem erkennen-

den Geister intensiv und extensiv in solchem Maße erfüllen, daß ihre Seligkeit eine vollkommene ist. Wenn das Vollkommene erschienen, d. h. wirklich ist, ist kein Fortschritt mehr und kann kein Fotschritt mehr seyn, welcher eine Unangemessenheit des Seyns zu der Bestimmung oder dem Seynkönnen voraussezt. Die Meinung, daß die Ewigkeit nicht die Vollendung der Zeit, das Jenseits nicht die Wahrheit des Disseits seyn, sondern daß wir nach dem Tode in eine Welt übergehen, welche nicht die Manifestation unseres eigenen Willens ist, muß aufgehoben werden, wenn man die Welt, im Verhältniß zu welcher wir uns zeitlich entwickelt haben, für eine zwar nicht quantitativ, aber durch ihr Wesen und ihre Organisation unendliche Schöpfung hält. Ist diese wahre Wirklichkeit unendlich, so ist auch die Thätigkeit unendlich, durch welche sie von Individuen, für welche das Unendliche, d. h. Ganze ist, (weil sie selbst als in sich reflektirte Totalitäten unendliche, d. h. vollendete Geister sind), angeschaut wird.

Vierter Theil.

Die rationale Theologie.

§. 1. Der Begriff des absoluten Geistes.

Das schlechthin allgemeine absolute Prinzip, durch dessen Selbstbestimmung wir die Sphären des bestimmten, gewordenen Seyns begriffen haben, ist, um sich bestimmen zu können, in seiner Voraussetzungs- und Bestimmungslosigkeit mächtige Ursache des Seyns, oder es ist schöpferischer Wille. Und da die Natur nur die Vermittlung der Welt des Geistes ist, so wird jenes absolute Prinzip, um durch die Vermittlung der Naturschöpfung zu der Schöpfung der Geisterwelt übergehen zu können, an sich Geist seyn.

Ist es aber an sich oder potentia Geist, so ist es eben so sehr oder in noch höherem Sinne Prinzip oder Ursache seiner selbst, wie es Ursache der Welt ist, und die Schöpfung ist nur die Vermittlung im Verhältniß zu deren Momenten sich der schöpferische Wille zum an und für sich seyenden, absoluten Geiste bestimmt und vollendet. Nur durch diese Rückkehr in sich selbst kommt der schöpferische Wille

durch sein Schaffen, d. h. durch den Uebergang von dem Seynkönnen (von der Möglichkeit) zum Seyn (zur Wirklichkeit) nicht äusser sich; sondern er wird an und für sich oder in subjektiver Totalität die Wahrheit des Begriffs, welchen er durch die Naturschöpfung in seinen realen Sphären und Stufen, durch die Schöpfung der Geisterwelt in einem geschlossenen Ganzen von individuellen Einheiten der Idee objektivirt und offenbart.

Die weitere Exposition der Momente, durch welche sich das absolute Prinzip des Seyns durch sein Verhältniß zu sich selbst und zu der Welt zum absoluten Geiste vollendet und sich die Idee seiner selbst hervorbringt, gehört in die folgenden Abschnitte, in welchen wir das durch alle Gebiete des objektiven (metaphysischen) Vernunftwissens (die rationale Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie) vermittelte absolute Wissen *) in seiner immanenten Wahrheit entwickeln werden. Und wie das Bewußtseyn der Welt oder des bestimmten, gewordenen Seyns auf ein überweltliches Prinzip hinweiset, welches sich durch die Weltschöpfung die immanente Verwirklichung oder Hervorbringung seiner selbst oder seiner Idee vermittelt, so weiset das Gottesbewußtseyn auf das weltliche Bewußtseyn zurück, an welchem und durch welches es sich entwickelt und gebildet hat. Was hier in Betracht kommt, sind die allgemeinen Formen, in welchen der Begriff des Absoluten auf den besondern Stufen der geistigen Bildung gedacht wird.

Das substanzielle Bewußtseyn gebildeter Völker ist nie von dem Glauben persönlicher überweltlicher Wesen abgefallen, indem dieser Glaube den Grundgehalt des Bewußtseyns selbst ausmacht, so sehr, daß die Verweltlichung des Ueberirdischen, wenn sie total wird, die Weltansicht selbst verfinstert **).

*) Oder was dasselbe heißt, das Wissen von dem absoluten Geiste; indem ein relatives, endliches Wissen Gottes kein wahres Wissen ist, wenn gleich hieraus nicht folgt, daß das wahre Wissen des menschlichen Geistes das Wissen Gottes selbst seye.

**) Wie sich dieß in dem erstorbenen Sinne englischer und französi-

Die besonderen Götter, in welche mythologischen Völkern die Idee des Einen Gottes zerfällt, entsprechen dem in besonderen Gebieten des Lebens befangenen weltlichen Bewußtseyn, und der Polytheismus ist die Verkehrung desselben Verhältnisses, dessen Wahrheit die absolute Religion ist. Erst das reflektirende Bewußtseyn fiel von dem Volksglauben ab, und die hellenische Philosophie stellt in ihren Anfängen die äußersten Extreme dieser Entfremdung, in ihrem Fortgange die stufenweise Erhebung des hellenischen Geistes der erkannten Wahrheit seines religiösen Bewußtseyns dar.

Von den nur physischen Prinzipien des Thales und Anaximines erhob sich Anaximander zu dem Gedanken des Unendlichen, und Anaxagoras bestimmte das Unendliche durch den Begriff des die Welt ordnenden Verstandes, den er sich aber nur abstrakt dachte. Heraklit ging als Physiker zu dem Feuer zurück, durch dessen negative Thätigkeit er die Erscheinung der materiellen Welt erklärte, als Dialektiker aber sezte er dem ruhigen Seyn der Eleaten den Fluß des Werdens entgegen: den Wechsel der Erscheinung, in welchem das ewig Eine sich fortwährend gestalte und seine Gestaltungen in sich zurücknehme.

Der Betrachtung der Harmonien des Universums war die Forschung der Pythagoräer geweiht, und Empedokles erhob sich über die in Streit und Versöhnung wechselnde Er-

---

scher Atheisten zeigte, die von dem Atheismus in den Materialismus, und von diesem in eine so furchtbar frivole Lebensansicht verfielen, von der wir Deutsche keine Erfahrung haben. Daß übrigens der Atheismus die Herzen sowohl erkältete, wie entzündete, und theils durch ein sogenanntes System von abstrackten Begriffen, — le systeme de la nature — theils durch Chimären von Glück, Freiheit u. dergl. die Köpfe blendete oder erhizte, nur aber nicht wissenschaftlich überzeugte, und das Herz zum Guten erwärmte, ist leicht zu erklären, indem Fanatismus, — und der durchaus negative Fanatismus ist der schlimmste — und Kälte Extreme sind, welche sich in ihrer Negativität so wenig ausschließen, wie sich die positiven Gegensätze klarer Verständigkeit und inniger Gemüthstiefe ausschließen.

ſcheinungswelt zu der Idee des Sphäros, in deſſen ſeliger Einheit alle Gegenſätze durch ewige Liebe vereint werden.

Die lezte und höchſte Geſtaltung der Philoſophie, in welcher der griechiſche Geiſt die abſolute Wahrheit erfaßte, iſt die durch die vorhergegangenen Syſteme vermittelte, und beſonders durch die pythagoräiſche Weltanſchauung begeiſtetete platoniſche Philoſophie, welche ſich zu der Idee eines von der Welt freien an und für ſich ſeyenden Weltbildners erhob. Dieſe Idee, durch welche zu der Wahrheit und Einheit des mythologiſchen Bewußtſeyns zurückgegangen wurde, und durch welche die ganze Weltanſchauung eine idealiſche Bedeutung erhielt, iſt der Gipfel der heidniſchen Philoſophie, welche, wenn ſie gleich den Hang zu mythiſcher und ſinnlicher Vorſtellungsweiſe (z. B. in der Lehre von der Präexiſtenz und der Metempſychoſe) nicht überwinden konnte, in das Weſen einer neuen Weltgeſtaltung einführte. Die ariſtoteliſche Philoſophie hat die Idee des perſönlichen Gottes auf den Gedanken einer der Welt immanenten Urſache reduzirt, und wie ſehr auch Ariſtoteles durch ſeine ontologiſchen, logiſchen und empiriſchen Unterſuchungen das Erkennen förderte, die abſolute Idee hat er nicht ſo tief und wahr wie Plato begriffen*).

Die Idee der Weltſchöpfung, durch welche das Verhältniß Gottes zu der Welt als ein wahrhaft abſolutes gedacht wird, dieſe älteſte (antiquissima veritas) Wahrheit kann göttlich geoffenbart genannt werden; wenn man unter dem Geoffenbarten das Urſprüngliche verſteht. Durch den menſchgewordenen Logos erhielt jenes Verhältniß die tiefere Bedeutung, die es im Chriſtenthum hat, deſſen Inhalt zu begreifen die höchſte Aufgabe der Philoſophie iſt**). Denn

*) Die Schrift von der Welt, die wohl mit Unrecht dem Ariſtoteles zugeſchrieben wird, welchem Gott im höchſten Sinne nur der Geiſt der Welt war, iſt, wenn ſie wenigſtens ein antikes Werk iſt, um ſo merkwürdiger, da ſie Gott beſtimmt als den Herrſcher und Ordner der Welt darſtellt.

**) Auch nach Hegel hat die Philoſophie die Religion zu ihrer

man hat nur die Wahl, ob man den erfüllten lebendigen Begriff des Absoluten, die konkrete Idee Gottes auf ein Abstraktum reduziren will, oder ob man die Wahrheit der absoluten Religion in der Realität begreifen will, in welcher sich das Bewußtseyn Gottes in allen Sphären des natürlichen und geistigen Universums reflektirt*)

Voraussetzung, und ihre höchste Aufgabe ist, den Inhalt des religiösen Bewußtseyns zu begreifen, so daß der Unterschied des Glaubens und Wissens nach diesem Denker nur ein formeller ist. Man lese z. B. seine vielfachen Erklärungen in der Encyklop. z. B. gleich im Anfang.

*) So rühmt z. B. Hegel in der Vorrede zur zweiten Auflage der Encyklop. an der Spekulation Baaders, daß sie sich eben so sehr der Beruhigung bei der inhaltslosen Kahlheit der Aufklärerei, als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegensetze. Von der „Dürftigkeit im Inhalt“ (und der Inhalt der Religion und Philosophie ist nach Hegel derselbe) bemerkt dieser Denker ebendaselbst, daß von ihr nur als „der Erscheinung an dem äußerlichen Zustande der Religion zu einer besondern Zeit die Rede seyn könne. Eine solche Zeit könne beklagt werden, wenn es solche Noth thue, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edeln Jakobi so angelegentlich war, und weiter nur noch eine concentrirte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken. Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Thätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr nicht als etwas nur Historisches, das nicht für die Erkenntniß des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre.“ In Betreff einer dieser Formen, der Mystik Böhms, welchem „gewaltigen Geist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden, sagt Hegel, er habe die höchsten Probleme der Vernunft concipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmten Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines andern, als des Dreieinigen, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen und nur dieß Leben sind aus dem Verlust ihres Urbildes dazu redintegrirt zu werden.“ Hätte Hegel das System der Philosophie in dem Sinne ausgeführt, in welchem er den Begriff derselben exotorisch, z. B. eben in der erwähnten Vorrede bestimmt, so wäre seine Philosophie wirklich die tiefste und reichste. Aber Ein Denker kann die Wissenschaft nicht vollen-

Seit Carteſius, durch deſſen Prinzip das Denken zu ſich ſelbſt befreit wurde, um ſich von dem Begriff ſeiner ſelbſt zu der Idee Gottes zu erheben, in welchem ſich das Individuum mit der Welt, zu welcher es gehört, begriffen weiß, zeigt die ſpekulative Philoſophie einen nothwendigen Fortſchritt in der Erkenntniß des abſoluten Weſens. Die Idee Gottes war dem Carteſius die Idee des allerrealſten, vollkommenſten Weſens, und mithin — da die Perſönlichkeit das Höchſte, was gedacht werden kann, — die Idee der abſoluten Perſönlichkeit, deren Realität durch die Wahrheit des Begriffs ſelbſt zu erweiſen ſeye.

Carteſius hatte das Verhältniß Gottes zu der Welt nicht in ſeiner abſoluten Realität begriffen, er dachte ſich die Gottheit durch die Welt begränzt, und Gott mithin nicht als ewigen Schöpfer*), und andererſeits war ihm die Idee Gottes nur die allerrealſte Vorſtellung — der Inbegriff aller Realitäten; — nicht das allerrealſte Ideal der Vernunft, durch deſſen ewigen Begriff alle endlichen Verhältniſſe und Beſtimmungen idealiſirt werden. Daher fand er in Spinoza ſeinen Gegenſatz, welcher den Begriff Gottes zu der Einfachheit der unendlichen Subſtanz herabſezte, und die Immanenz der Welt in Gott in dem Sinne beſtimmte, daß die Dinge — und die Perſönlichkeiten waren ihm auch nur Dinge — verſchwindende Modifikationen der allgemeinen Subſtanz ſeyen. Leibnitz, der, wie alle ſpekulativen Denker, nach keiner andern Bewährung der Idee, als nach ihrer innern Wahrheit fragte, erhob ſich zu der tiefen Einſicht, daß die geiſtigen Individuen nicht Modifikationen Einer Subſtanz

---

den, und wenn man Hegels Philoſophie auch nicht für die abſolute Philoſophie hält, ſo kann man ihr Verdienſt dennoch hoch genug ſchätzen.

*) Daß Gott durch die Welt begränzt werde, welche Beſchränkung dem Begriffe ſeiner Unendlichkeit widerſpricht, kann man nur annehmen, wenn man von der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes abſtrahirt, oder dieſe als eine vergangene vorſtellt. Denn im Schaffen wird doch Gott durch die Welt nicht begränzt.

seyen, sondern an sich selbst allgemeine, ihrer innern Totalität sich bewußte denkende Substanzen, daß sie Monaden seyen. Das allervollkommenste Wesen, die Einheit aller Geister war ihm nicht eine allen gemeinschaftliche Substanz*), sondern in sich reflektirte ihrer selbst im Verhältnisse zu dem von ihr geschaffenen System der Monaden bewußte Subjektivität — oder Urmonas. So groß dieser Fortschritt in der Erkenntniß des absoluten Prinzips ist, indem dieses in sich selbst System ist, so hat Leibnitz doch den Begriff der Ureinheit oder der Idee der Ideen im Verhältniß zu den besondern Einheiten, nicht sowohl qualitativ als quantitativ, gefaßt. Indem ihm alle Dinge geistige Substanzen**) und an sich Totalitäten sind, ist der Unterschied ein nur gradueller, oder es ist nur der Unterschied des entwickelteren oder unentwickelteren Vorstellens***). Das Verhältniß der absoluten Monas zu dem Systeme der besondern Monaden wird nicht näher bestimmt, und das Verhältniß der Monaden zu einander ist nicht ein lebendiges, sondern eine prästibilirte Harmonie.

Getreu dem eigenthümlichen Standpunkt seiner Kritik, nach welcher er die Beglaubigung oder Bewährung der Ideen der Vernunft von der sinnlichen Erfahrung erwartete, zweifelt Kant nicht an der wissenschaftlichen Denkbarkeit, sondern der objektiven Realität der Idee Gottes.

Das Ideal der Vernunft, wie Kant „die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo †) nannte," ist eben

*) Ein an sich unwahrer Gedanke, da die Substanz sich nur als Wesen einer ihrer selbst bewußten Subjektivität denken läßt, durch welche ihr Ansichseyn verwirklicht und erfaßt (begriffen) wird.

**) D. h. selbstständige, für sich bestehende Kräfte, deren Wesen das Vorstellen ist.

***) Daher der Unterschied der schlafenden, träumenden und wachen Monaden, des bewußtlosen oder bewußten, dunkeln, klaren und deutlichen Vorstellens.

†) D. i., sagt Kant, „als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding." Die Seele oder das sich

in dem Sinne ein wissenschaftlich undenkbares, in welchem Kant es denkbar nennt, wenn nämlich dieses Urbild aller Dinge „die seine Abbilder seyn sollen, insofern als höchste Realität vorgestellt wird, daß alle Mannigfaltigkeit der Dinge nur eine eben so vielfältige Art wäre, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substrat seyn soll, einzuschränken.“ Nicht weil dieses „Ideal“ kein Gegenstand einer empirischen Anschauung ist, sondern weil es nicht geistig durch die Vernunft selbst gedacht und angeschaut werden kann, hat es keine objektive Realität.

Der Unterschied der Einschränkung ist ein nur quantitativer; das absolute Wesen, von welchem die Dinge nur durch Einschränkung unterschieden seyn sollen, ist ein bloßer Inbegriff, eine Zusammenfassung aller Realitäten*). Gott ist nur das Ideal der Welt, indem er durch seine persönliche Idee ihren Inhalt idealisirt, wie der Mensch nur das Ideal der Natur ist, indem er ihren Inhalt durch den Begriff oder das Wesen seiner individuellen Natur idealisirt. Das Denken des Ideals der Vernunft, wie Kant die göttliche Idee nennt, ist zwar durch das Bewußtseyn der Welt vermittelt, weil wir das Uebernatürliche nur im Verhältniß zu dem Natürlichen erkennen, aber es ist die freiste Erhebung des Denkens und

---

selbst bestimmende Ich ein Ding zu nennen, ist eine rohe Vorstellungsweise. Aber Gott ein Ding zu nennen, ist noch unwissenschaftlicher. Statt die Bestimmtheit der Idee Gottes, welche als Ideal nicht ein Abstraktum, sondern der vollendetste, konkreteste Begriff ist, zu erforschen, fragt man auf Kantischem Standpunkte nur nach dem Seyn Gottes, als ob sich die Idee von selbst verstände, und nicht als Ideal das Resultat des tiefsten, vermittelsten Denkens und Schauens wäre. Wenn Gott vollends als Individuum vorgestellt wird, so wird sein Begriff nothwendig verendlicht, Gott ist nicht nur ein (besonderes) Individuum, sondern als die an und für sich seyende (nicht in den Individuen existirende) Einheit der durch die Individuen zu realisirenden besondern Ideen, ist er an sich das allgemeinste Wesen, um für sich der konkreteste Geist zu seyn.

*) Kant hat die Unvollkommenheit dieser Vorstellung zum Theil selbst erkannt, ohne sie wirklich zu überwinden.

an sich selbst die ideellste Thätigkeit. Fichte erklärte das, was Kant für möglich hielt, indem er nur an der objektiven Realität zweifelte, nämlich den Begriff einer unendlichen Persönlichkeit für unmöglich; und dieß mit allem Rechte, wenn man den Begriff des Unendlichen nur quantitativ oder als Gränzen- oder Maßlosigkeit denkt. Omnis determinatio est negatio*) sagte schon Spinoza, aber die Bestimmtheit oder die Unendlichkeit nur negativ, und mithin jene als Beschränktheit, diese als Gränzenlosigkeit zu denken, ist gleich unwissenschaftlich. Es ist leicht einzusehen, daß der Begriff der Persönlichkeit nicht zu niedrig, sondern zu hoch für das Prädikat jener negativen Unendlichkeit ist. Der Geist ist durch seine Idee unendlich und die absolute Persönlichkeit oder der absolute Geist ist nicht in dem Sinne des abstrakten Allgemeinen unendlich, sondern er ist eben so sehr das konkreteste, wie das allgemeinste Wesen. Sein sich bestimmen ist ein Realisiren seines Begriffs und in seiner Verwirklichung ist er in sich gekehrt und mit sich identisch. Das Unendliche ist in sich vollendet, Gott ist nicht nur in sich selbst vollendet, sondern er ist die unbedingte Ursache seiner selbst und der Welt, um die Idee seiner selbst und alles Seyns zu seyn. Dadurch ist er absoluter Geist, der sich selbst und seine Schöpfung ewig hervorbringt und erkennt. Fichte ging mit Recht von dem Begriffe des sich selbst setzenden Ich's als dem wahrhaften Prinzip aus. Aber sollte das Ich als die unendliche Sustanz gedacht werden, deren Existenz keines andern Wesens bedarf, um zu existiren, so war es als Urich oder als absolutes Ich zu denken, nicht aber als subjektives Ich, dessen objektivirende Thätigkeit eine nur ideelle, nicht aber schöpferische ist, daher es an der realen Objektivität seine Gränze findet**).

Den Begriff des absoluten Ichs bestimmte Schelling als

*) Wogegen die wahre Bestimmtheit Negation der Negation ist.

**) „Fichte's Philosophie," sagt Schelling (Ideen zu einer Philosophie der Natur S. 86) „welche zuerst die allgemeine Form der

„die Identität des Subjektiven und Objektiven, oder als das sich selbst setzende gleiche Wesen der Vernunft, welches sich in einem ewigen Erkenntnißakt in das Besondere expandirt, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen. Dadurch entstehen drei Einheiten: Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, so wie diese sich in jene verwandelt, ist als diese unterschieden die Natur (in welcher die Expansion der Einheit in die Vielheit als solcher objektiv wird), wie die andere (in welcher das Endliche in das Unendliche, das Besondere in das Allgemeine zurückgenommen wird), die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt.“ Ueber die weitere Systematisirung des Absoluten lese man Schellings erste Darstellung seines Systems in der Zeitschrift für spekul. Physik, die Jahrbücher für Medizin, die Ideen zu einer Philosophie der Natur, die Anweisung zum akademischen Studium, die Untersuchungen über die Freiheit des Willens und seine übrigen Werke.

Subjekt-Objektivität wieder als das Eine und Alles der Philosophie geltend machte, schien, je mehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Idealität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtseyn zu beschränken, als absolut und an sich aber zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe, absoluten Forderung zu machen.“ In der Wissenschaftslehre selbst finden sich Stellen, wie folgende: „„Für diese Nothwendigkeit (der höchsten Einheit, wie es der Verfasser nennt, der absoluten Substanz) gibt er (Spinoza) weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so, und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolutes, erstes, eine höchste Einheit anzunehmen: „aber wenn er das will, so hätte er ja gleich bei der im Bewußtseyn gegebenen stehen bleiben sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu dichten, wozu nichts ihn trieb.““

„Das reine unmittelbare Wissen der Vernunft, sagt Schelling S. 112, des Denkmals der Schrift Jakobi's ist zwar in so fern auch ein Erkennen Gottes, in wie fern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder genauer zu reden, dasselbe Wesen ist, welches sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen oder Erkennen des persönliches Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, sondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt *)."

Daß die absolute Persönlichkeit, zu welcher sich das identische Wesen der Welt durch den Prozeß der Subjektobjektivirung und der Zurücknahme der Objektivität in die Subjektivität verklärt, die alle besondere Potenzen und Einheiten der Welt begreifende absolute Einheit ist, ist leicht einzusehen, aber daß das Absolute selbst als Deus explicitus nicht in der höchsten Form, in welcher es gedacht werden kann, in der Form des seiner selbst im Unterschiede von seiner Schöpfung bewußten Urichs erkannt wird, ist eben so wenig zu verkennen.

Das absolute Wesen wird eben so sehr sich selbst wie die Objektivität produziren, wenn es in seiner Objektivirung nicht entäußert werden soll, und das Prinzip, welches durch sein sich selbst Setzen oder Hervorbringen in sich zurückkehrt und seiner selbst sich bewußt wird, ist das Ich. Gott ist absolutes Ich, weil die Welt im Verhältniß, zu welcher er sich seiner selbst bewußt wird, nicht eine ihm entgegengesezte Objektivität, sondern seine Schöpfung ist, und weil er in seiner subjektiven Totalität dieselbe Idee für sich ist, die er in den Sphären der Schöpfung in ihren besondern Stufen und Einheiten verwirklicht.

Hegel bestimmt den absoluten Geist als die eben so ewig in sich seyende, als in sich zurückkehrende und gekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das

*) Wie Schelling in der neuesten Zeit denkt, wird sein demnächst erscheinendes System zeigen.

Urtheil in „sich und in ein Wissen, für welche sie als solche ist. In der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist er dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes *). Der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes könnte im Wesentlichen im Sinne der Leibnitzischen Urmonas **) gedacht werden, aber nach Hegels Ansicht ist Gott nicht in dem Sinne die Wahrheit der Welt, daß er die in sich reflektirte absolute Einheit der Idee wäre, die er in der Natur in ihrem Andersseyn, in der Geisterwelt in ihren besondern Einheiten schöpferisch objektivirte und offenbarte. Vielmehr erzeugt Gott (nach §. 567 der Encyklop.) als Schöpfer Himmels und der Erde nur sich selbst als seinen Sohn, welcher in dem Moment der Besonderheit die erscheinende Welt (das Andere des reinen Wesens, welches Gott an sich ist) wird und in ihre Gegensätze zerfällt."

Daß der aus dieser Entäußerung in sich zurückgekehrte Geist nur der menschliche Geist selbst ist ***), folgt nothwendig, und wenn dieser in seiner Wahrheit der göttliche Geist ist, so kann von einem persönlichen, an und für sich seyenden Gotte, streng genommen, nicht die Rede seyn.

Baader, der die Spekulation so tief und vielfach gefördert hat, hat durch die in seinen neuerlichen Schriften im Sinne des Christenthums gemachte Unterscheidung des immanenten Produzirens †), durch welches Gott sich selbst,

*) Der Form nach seye er zunächst für das Wissen der subjektiven Vorstellung.

**) Welche, wie schon bemerkt, in demselben Sinne als die Wahrheit der besondern Geister gedacht werden kann, in welchem der individuelle Geist oder das menschliche Individuum die Wahrheit der Natur ist.

***) Dieser Vorgang wird in der Phänomenologie so dargestellt, daß der seinem absoluten und also göttlichen Begriffe entfremdete menschliche Geist diese Entfremdung durch die Bildungsstufen der Weltgeschichte aufhebt, um sich zu der Wahrheit des seinen Begriff wissenden „absoluten" Geistes zu vollenden, dessen „Erinnerung und Schädelstätte die begriffene Geschichte" bildet.

†) Daß Gott sich selbst produzirt oder erzeugt, mag, wenn es gleich

d. h. seinen Sohn erzeugt*), und des „emanenten“ oder transitiven Hervorbringens, durch welches er die Welt schafft, allen, sowohl den ideellen, wie substanziellen Pantheismus so entschieden überwunden, daß nach dieser Denk- und Ausdrucksweise kein Mißverständniß mehr möglich ist.

Wer diese Ansicht deßhalb, weil sie christlich ist, für unvernünftig hält, mag sich mit den seichten Gründen, welche dagegen vorgebracht werden, befriedigen. Wer aber die christliche Lehre wenigstens eben so sehr einer wissenschaftlichen Auffassung und Darstellung für fähig hält, wie eine

---

Lehre des Christenthums ist, denen sonderbar erscheinen, welche meinen, um so wahrer von Gott zu denken, je abstrakter, unbestimmter sie ihn vorstellen, so daß sie wissenschaftlich nichts von ihm zu sagen wissen, als er seye das unendliche Wesen oder der Grund der Welt; — als ob dieß der Pantheismus nicht auch sagte, der dadurch gewonnenes Spiel hat. — Wäre das göttliche Wesen nur ein seyendes, nicht sich selbst hervorbringendes, so wäre es ein bloßes Ding, denn die Objekte sind, was sie sind, ohne ihr Thun, und deßhalb bloße Produkte, welche produzirt werden, ohne sich selbst zu produziren. Das Leben entwickelt sich selbst oder es produzirt sich bewußtlos. Der Geist aber entwickelt sich nicht nur, sondern er produzirt sich durch sein Wollen oder ideell und wird durch sein Thun für sich, was er an sich ist. Des Geistes Thätigkeit ist nicht bloß ein Wirken außer sich, ein Hervorbringen von Werken, sondern durch sein Thun bringt er wesentlich sich selbst hervor, oder er bestimmt sich durch sein Thun seine ideelle Wirklichkeit oder sein Fürsichseyn. Was in uns ein zeitliches Thun ist, indem wir uns nur successiv zu selbstbewußten Wesen, und in höherem Sinn zu freien vernünftigen Geistern bilden oder hervorbringen, diese Selbsthervorbringung ist als göttliches, sich selbst (zum Sohn und Geist) bestimmen, ein ewiges Thun, in welchem eben so sehr der Anfang (der Vater) den Schluß (den Geist) wie dieser jenen voraussezt.

*) Sehr treffend bemerkt Baader, daß die ewige Erzeugung des Deus filius (nicht filius Dei), welche bekanntlich christliche Lehre ist, nicht (krasser Weise) mit einer numerischen Fortpflanzung, sondern in Wahrheit mit der Wiedergeburt zu vergleichen seye.

Lehre von gestern her *), möge prüfen, ob eine Theorie, sie seye nun christlich oder unchristlich, sich wissenschaftlich rechtfertigen läßt, und nur das wissenschaftliche Denken ist ihre philosophische Bewährung. Wenn das Denken mit dem Glauben übereinstimmt, ist es deßhalb nicht selbst ein Glauben, sondern ein Wissen. Und wenn das Wissen mit dem Glauben des Christenthums übereinstimmt, so ist diese Uebereinstimmung offenbar wünschenswerther, als wenn es dem Glauben dieses oder jenes Individuums entspricht.

Anmerkung. Ueber den Begriff Gottes und seine unendliche Realität erklärt sich Hegel im Anfange der Religionsphilosophie eben so schön wie wahr, wenn er sagt: Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist der höchste, absolute, diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe.

Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt der konkrete Gedanke, näher dieß, daß er Geist ist; davon gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, seinen Willen beziehen, aus. Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, alles, was Werth, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm sucht, findet seinen lezten Mittelpunkt in der Region, in dem Gedanken, Bewußtseyn,

*) Diejenigen, welche die christliche Lehre für zu schlecht für ihre Vernunft halten, sollten doch billig erwägen, daß ihre Vorstellung nur das Abstraktum von jener ist, und daß sie es nur dem Christenthum zu danken haben, wenn sie nicht Atheisten sind, indem sie wissenschaftlich, d. h. philosophisch die Existenz eines persönlichen Gottes nicht mehr so leicht zu beweisen sich getrauen, wie zu Wolfs Zeiten, sondern sich auf das Gefühl berufen oder den Pantheisten das Feld räumen müssen.

Gefühl Gottes. Sie ist so der Anfang und Ende von Allem, wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück, eben so ist er die Mitte, die Alles belebt, beseelt, begeistet. Gott wird in der Religion gewußt, er ist die erhaltende Mitte, das Beseelende aller dieser Gestaltungen in seiner Existenz. — Die Philosophie explicirt nur sich, indem sie die Religion explicirt, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion.“

Hegel hat, wie jeder große Philosoph, die Idee der Philosophie tiefer gefaßt, als ausgeführt und entwickelt, und das Bewußtseyn der Unangemessenheit des Begriffs und der Ausführung einer Philosophie ist um so wichtiger, weil man ohne dieses Bewußtseyn, wenn man nämlich in einem philosophischen System alles für wahr hält, seiner Wahrheit selbst sich nicht wissenschaftlich bewußt wird. Wie wenig Hegel die absolute Wahrheit der göttlichen Idee an und für sich erkannt hat, erhellt aus bestimmteren Erklärungen, wenn er z. B. Encyklop. §. 552, das Verhältniß der Religion zum Staat dahin bestimmt, daß die Sittlichkeit der auf sein substanzielles Innere zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben*) seye; die Substanzialität der Sittlichkeit und des Staats selbst aber soll die Religion seyn. Encyklop. §. 552.

Statt daß die Religion die Substanzialität der Sittlichkeit und des Staats ist, oder statt daß sie, wie Hegel ziemlich inkonsequent eine Seite früher sagt, die der freien Allgemeinheit ihres konkreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit ist, ist sie vielmehr die nicht nur gefühlte, und am wenigsten nur vorgestellte Idee des absoluten Geistes, welche im Verhältniß zu ihren im-

*) So gedacht ist die Sittlichkeit nur Rechtlichkeit, denn der Staat ist die Verwirklichung des Rechtsbegriffs.

manenten Momenten durch die Sphären der Welt schauend und denkend erkannt wird.

Die Sittlichkeit aber ist praktische Religiosität und durch die Entwicklung und Verwirklichung des sittlichen Lebens wird eine geistige Welt hervorgebracht, von welcher der Staat nur die reale Voraussetzung ist. Wenn daher allerdings der Staat das Bild und die Wirklichkeit (d. h. doch wohl die äußerlichste Realisirung) der Vernunft genannt werden kann, worin „das Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit seines substanziellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung finde," so darf nicht übersehen werden, daß Kunst, Wissenschaft und Religion organische Entwicklungen jenes substanziellen Wissens und Wollens seyen, zu welchen sich der Staat auf dieselbe Weise verhält, wie sich der Mechanismus zum Organismus verhält.

Und so wahr es ist, daß jedes Volk seine Staatsverfassung in einer seiner geistigen Bildungsstufe angemessenen Weise organisirt, so daß am Ende sogar nach Hegel die Religion das organisirende Prinzip der Staaten ist, so ist es doch ein ungeheurer Irrthum, wenn man die Religion nur für die Basis der Sittlichkeit und des Staats hält. Vielmehr bildet sich der substanzielle Geist eines Volks durch den Staat seinen Körper, — das äußere Leben ist nur Baugerüste des inneren — um ihn zur realen Grundlage seiner ideellen Produktionen zu machen.

Aber, könnte man einwenden, vielleicht versteht Hegel unter dem Staat nicht die durch den Begriff des Rechts bestimmte Wirklichkeit?

Dieß ist aber gar nicht der Fall, denn es handelt sich in Hegels Philosophie des Rechts nicht um eine sogenannte platonische Republik, vielmehr werden die gewöhnlichen Rechtsbestimmungen und Rechtsverhältnisse abgehandelt. Die Moralität wird durch den Begriff

des Rechts zur Sittlichkeit, und diese oder die Religion „gibt sich im Staate Wirklichkeit.“

Man braucht aber die Nothwendigkeit der Staaten und die sie organisirende Vernunft, welche die Vernunft der auf besondern Bildungsstufen stehenden Völker ist, nicht zu verkennen, um den Ausspruch: „der Staat seye göttlicher Wille, als gegenwärtiger sich zur wirklichen Gestalt und Organisation entfaltender Geist“ unwahr zu finden. Man kann den Staat nur vergöttern, indem man die Kunst, die Wissenschaft und die Religion zurücksezt, und wirklich ist die Kunst nach Hegel nur der unvollkommene Ausdruck (nur die Vorstellung) und die Religion nur das Gefühl oder auch nur die Vorstellung desselben Inhalts oder derselben Idee, welche im Staate die ihrer Wahrheit angemessene Existenz haben soll. Die absolute Wissenschaft aber, von welcher die realen Wissenschaften ihrem Begriffe nach die Voraussetzungen seyn sollen, soll die Logik seyn, statt daß das „Denken des Denkens“ sich erst in dem realen Wissen zu einer Allgemeinheit erweitert, welche alles Besondere begreift.

Die Beantwortung der Frage, ob der Begriff Gott möglich sey, oder ob der menschliche Geist den göttlichen begreifen könne, muß verneint werden, wenn Gott nur unendliches, d. h. nur allgemeines*) Wesen, der Mensch aber nur endlich, d. h. etwas Besonderes*), ein Theil oder Moment des Universums seye. Allein das Endliche ist nicht der Gegensatz des Unendlichen, sondern seine Bestimmung, in dem Sinne, in welchem das Besondere die Bestimmung des Allgemeinen ist, welches in seiner Bestimmtheit konkretes Wesen ist. Und zweitens ist die Meinung, daß der Geist selbst in seiner individuellen Existenz nur end-

*) Auf die Begriffe des Allgemeinen und Besondern müssen die Vorstellungen des Unendlichen und Endlichen zurückgeführt werden, wenn sie gedacht werden sollen.

lich und nicht vielmehr in sich reflektirte Totalität ist, eine Vorstellung, die durch den ganzen Verlauf der Metaphysik widerlegt wurde. Ebenso ist es drittens eine unerwiesene *) Voraussetzung, daß der Schöpfer selbst von solchen Geschöpfen nicht erkannt werde, in welchen er sich ebenbildlich offenbart, und welche er zu Zeugen seiner Macht, Liebe und Weisheit berufen hat.

Die Anschauung Gottes wird von allen religiösen Gemüthern und spekulativen Denkern **) als die höchste Bestimmung des Menschen gepriesen, und die Welt müßte die Schöpfung eines unvollkommenen Schöpfers seyn, wenn durch dieselbe seine „ewige Macht und Gottheit" nicht erkennbar wäre. In ihrer zeitlichen Erscheinung ist sie ihrer Wahrheit unangemessen. Aber absolutes Gegentheil ihrer Idee kann sie nicht seyn, und deßhalb kann die Wahrheit durch die Erscheinung nicht nur in ihrem Gegensatz oder in ihrer Verkehrung, sondern auch in ihrer Wirklichkeit erkannt werden. Wenn der natürliche Mensch nichts von Gott vernimmt, so erforschet doch der wiedergeborene geistige Mensch alle Dinge, und selbst die Tiefen der Gottheit. Aber bevor durch die Krisis der Welt die ihrer Wahrheit widersprechende Erscheinung aufgehoben ist, kann auch Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur im Spiegel geschaut werden.

Wie daher im Zeitleben oder während des successiven Fortschritts zu der Wahrheit und Totalität der Zeit, d. h. zu der Ewigkeit, die Vollendung der Welt nur geglaubt, d. h. nur als eine zukünftige, nicht aber gegenwärtige oder wirkliche geschaut werden kann, so kann auch der Geist des Schöpfers von zeitlich fortschreitenden Geistern nicht vor der Vollendung seiner Manifestation in seiner ewigen Realität erkannt werden.

Aber daraus, daß Gott von Wesen so lange, als sie

*) Auch durchaus nicht christliche.

**) Z. B. von Malebranche und Leibnitz, welche Alles in Gott, und Gott in Allem zu schauen, für den höchsten Zweck der Betrachtung erklären.

selbst nicht zu der Realität ihrer Idee befreit sind, nicht vollkommen erkannt wird, folgt nicht, daß der Begriff Gottes nicht gedacht werden könne.

Denn zugegeben, daß der Begriff das Wesentliche und Allgemeine*) des Gegenstandes ist, so folgt eben hieraus, daß durch den bloßen Begriff kein Gegenstand in der Bestimmtheit seiner konkreten Idee erkannt wird. Der Begriff der Natur ist nicht ihre systematisch entwickelte Erkenntniß, der Begriff des subjektiven Geistes ist nicht die Wissenschaft der Anthropologie, und der Begriff der Geschichte ist keine Philosophie der Geschichte. Eben so ist der Begriff Gottes das wenigste, was man von Gott wissenschaftlich wissen kann, und man kann ihn sogar richtig bestimmen, ohne deßhalb mehr als eine sehr dürftige religionsphilosophische Einsicht zu haben**).

Ein Gott, der durch den Begriff wahrhaft und vollkommen erkannt werden könnte, wäre nicht der vollendetste Geist, in dem schon zur Erkenntniß individueller Geister unendlich mehr als der reine Begriff derselben erfordert wird.

Da sonach das Erkennen mehr ist, als das bloße Begreifen, so fragt es sich, ob die Idee Gottes erschöpfend erkannt werden könne.

Es ist ein noch zu wenig beachteter Unterschied***) im Erkennen (auf den Baader vorzüglich aufmerksam machte), ob der Gegenstand über dem Erkennenden†), oder diesem

---

*) Vergl. Hegels Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik.

**) So kann man auch jeden denkenden Kopf mit wissenlicher Nothwendigkeit überzeugen, daß weder ein progresses in infinitum, noch ein Kreislauf, in welchem das Vergangene sich ewig wiederhole, der Vernunft genüge, sondern daß die Zeit oder das Werden der Welt das Uebergehen zu der durch Aufhebung der negativen Verhältnisse vermittelten Ewigkeit der Idee sey; diese ewige Idee der Schöpfung kann auch als die Wahrheit der sich selbst aufhebenden Erscheinung begriffen werden, und doch wird sie nicht als eine verwirklichte geschaut.

***) Vergl. die Einleitung S. 21.

†) Ein Begreifen oder Erkennen ohne ein Subjekt, welches begreift,

gleich oder unter ihm ist, ob wir erkennen, weil wir erkannt werden, ob wir erkennen, indem wir erkannt werden, oder ob wir erkennen, ohne erkannt zu werden; ob mithin der Gegenstand absolutes Subjekt ist, welches sich selbst und seine Geschöpfe begreift, oder ob ein Subjekt von dem andern, und selbst eine Welt von Subjekten, oder nur Objekte, im eigentlichen Sinne und selbst eine Welt von Objekten von dem Subjekte, für welches sie ist, erkannt wird.

Wenn Gott als Gott gewußt werden soll, so kann er nur in der Einheit seiner selbst oder in seiner Ganzheit gewußt werden, wie jede Persönlichkeit geistig nur in Einer denkenden Anschauung erkannt werden kann. Daß aber die göttliche Idee in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem ganzen Umfange erschöpfend erkannt werden solle, dieß kann nicht einmal Aufgabe seyn, indem uns in diesem Sinne Gott zum Objekt würde, während wir die Unendlichkeit*) jeder Subjektivität dadurch anerkennen, daß wir eine erschöpfende, durchdringende Erkenntniß derselben nicht einmal wünschen. Denn jeder Gegenstand, den wir durchaus begriffen oder erkannt zu haben glauben, verliert unser Interesse und unsere Bewunderung**). Daher haben spekulative Forscher selbst Naturgegenstände unendlich genannt, eine Unendlichkeit, welcher von subjektiver Seite die Unergründlichkeit entspricht. In diesem qualitativen (nicht quantitativen Sinne) ist jeder Gegenstand durch seine Eigenthümlichkeit unendlich, in welcher er Bestimmungspunkt des Ganzen ist.

---

ist unmöglich, wenn gleich das erkennende Subjekt in sich reflektirter, allgemeiner Geist ist. Der allgemeine Geist erkennt aber nicht als solcher, sondern durch das Subjekt, welches sich zum wissenden Geiste bestimmt und bildet, und nur als subjektiver Geist ist er konkreter (gebildeter) Geist.

*) D. h. in Beziehung auf das Erkennen Unergründlichkeit.

**) Z. B. eine, sey es auch noch so künstliche Maschine. Aus demselben Grunde, nämlich weil der Gegenstand der niedern Mathematik ein endlicher, der der Philosophie aber ein unendlicher ist, scheint Hegel die philosophische Wahrheit so hoch über die arithmetische oder geometrische Evidenz zu setzen.

Daß die Extreme einer Betrachtung, welche nur Endliches erkennt, und eines Fühlens, welches das Unendliche nur als solches nicht als bestimmtes oder vollendetes *) inne wird, einseitig sind und nicht befriedigen, dieß ist leicht einzusehen. Aber daß in dem wahrhaften Wissen durch die Bestimmtheit selbst die Unendlichkeit, durch die Form das Wesen, durch die Realität das Ideal erkennt wird, dieß ist schwer einzusehen **). Von großen Individuen gilt es, daß sie uns um so unergründlicher erscheinen, je tiefer und konkreter sich unser Wissen von ihnen bestimmt, und wir überzeugen uns, daß selbst ein vollendetes Wissen derselben in seiner Klarheit einen überschwenglichen, in keiner bestimmten Form aufgehenden Gehalt hat. Das Unendliche oder bestimmter der unendliche Geist ist mithin in seiner Vollendung unergründlich, und diese Einheit des unergründlichen Wesens und der vollendeten Form, bestimmt sich dahin, daß jenes durch die Form sich realisirt, diese durch das Wesen idealisirt oder verklärt wird. Gott aber ist nur darum das realste Wesen, weil er das idealste ist, er ist der sich manifestirende offenbare Geist, der sich nicht nur endlicher, sondern in der Einheit mit sich selbst unendlicher Weise offenbart, und er ist sowohl in seiner Schöpfung wie in seiner subjektiven Idee ebenso unergründlich, wie er in allem und an und für sich in dem innigsten, reellsten Sinne erkannt und geliebt wird.

§. II. Das Verhältniß Gottes zu der Welt.

1) Wenn das voraussetzungslose Prinzip, welches an sich Geist ist, durch sich und für sich die in sich reflektirte absolute Totalität des Begriffs (ewig) wird, welchen es in seinem transeunten Wollen, in seinem Andersseyn (durch die

*) D. h. nur als Unendliches an sich, nicht als ein sich bestimmendes und zu konkreter Wahrheit vollendetes.

**) Wiewohl diese Betrachtungsweise die Wahrheit der ästhetischen und jeder geistvollen Anschauung ist.

Natur) und in seinen besondern Einheiten (durch die geistige Welt) objektivirt und offenbart, so wird sich Gott die Hervorbringung seiner selbst durch die Weltschöpfung vermitteln.

Denn der Begriff eines persönlichen Geistes ist nicht ohne den Begriff einer Objektivität zu denken, im Verhältniß zu welcher er sich seiner selbst bewußt wird, und wenn die Welt von Gott geschaffen ist, so wird die Schöpfung, im Verhältniß zu deren Momenten er sich in der Totalität seines Begriffs hervorbringt und erfaßt, eine ewige seyn. Wenn nun aber nichts desto weniger die selbstständige Existenz der Geschöpfe nur in einer Aufeinanderfolge von Epochen und mithin nur zeitlich erscheint, so muß eines Theils an dem Begriffe der ewigen Schöpfung in dem Sinne festgehalten werden, daß für Gott Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wesentlich Momente Eines in seiner Totalität geschaffenen und erkannten Systems sind, und daß durch das Wirklichwerden der Gegenwart nicht die Vergangenheit, und durch das Hervortreten der Zukunft nicht die Gegenwart zurückgenommen oder verschlungen wird.

Damit aber seine Geschöpfe durch sich und für sich existiren können, fängt Gott an, die Momente der Welt, welche in seinem ewigen Schaffen sich wechselseitig voraussetzen, nacheinander, d. h. zeitlich in das Daseyn treten zu lassen. Indem er aber die ihrem Begriff nach vorauszusetzenden Zeiten im Verhältniß zu den durch jene vermittelten und zu dem Schlusse der Weltentwicklung schafft, sind die Momente seines zeitlichen, d. h. successiven Schaffens bestimmte Manifestationen oder Aktualisirungen seines wesentlich ewigen Schaffens, so daß er sich nicht erst durch die Zeit der Welt und im Verhältnisse zu dem erscheinenden Universum seiner selbst bewußt wird.

Daß aber Gott nichts desto weniger erst durch die reale Schöpfung des Urmenschen seines Wesens *), erst durch die zeitliche Existenz seines eingebornen Sohnes, in welchem er

*) Da er sich im Wiederscheine der Naturschöpfung nur im Andersseyn seines Begriffs, d. h. nach seiner Natur manifestirt.

die Welt von Ewigkeit liebt, seines (in sich reflektirten) Willens, und nur im Schlusse seiner Schöpfung durch die Vollendung des objektiven Geistes seiner Idee in der aktuellen Weise bewußt wird, in welcher er liebend geliebt, und wissend gewußt wird, dieß muß man anerkennen, wenn man die Zeit statt daß sie das Werden des an sich oder wesentlich Ewigen ist, nicht für bloßen Schein *) halten will.

Wenn aber die Zeit der Welt ebensosehr der Prozeß des göttlichen Schaffens, wie des Naturlebens und des sich durch die Geschichte selbst erzeugenden Geistes ist, so ist deßhalb die Form, durch welche oder in welcher Gott das reale Seyn schafft, nicht die des Raums.

Denn das Außereinander der sich wechselweise ausschließenden und negierenden Momente des Seyns, — und dieß ist ihre Räumlichkeit — hat nur für ein Bewußtseyn Realität, für welches der Prozeß der Natur in ein Gewordenseyn entäussert ist, nicht aber für den Schöpfer, welcher die Vergangenheit durch sein Wollen verewigt.

Aber auch das Werden der Welt ist im Schaffen Gottes ein anderes, als in der Entwicklung der Natur und in der successiven Selbsthervorbringung des Geistes. Denn indem Gott die dem Begriffe der Schöpfung widersprechenden Erscheinungen der Natur und der Geschichte als ewig aufgehobne, überwundne Momente im Verhältniß zu den Gestaltungen, welche ihre Wahrheit sind, oder im Verhältniß zu der Wiederherstellung ihrer Einheit schafft, schafft er weder das physische noch das moralische Uebel oder das Böse.

Aber nicht nur wesentlich, sondern durch die That aufgehoben ist die dem Begriffe der Schöpfung widersprechende Erscheinung erst nach der Vollendung der Zeit zu aktueller Ewigkeit, durch welche Gott die Welt in ihr ewiges Wesen durch Vermittlung der Zeit wiederhergestellt.

---

*) In welchem Falle dieß an sich Ewige, welches das Wesen des Scheins wäre, sich selbst nicht realisiren, und durch das Werden zu der existirenden Wahrheit und Totalität der Zeit, welche die aktuelle Ewigkeit ist, vollenden würde.

Von dem Standpunkte des gewonnenen Begriffs Gottes erscheint die zeitliche Schöpfung der Welt als die That eines freien Entschlusses.

Gott bringt aber durch sein successives Schaffen nicht nur das Seyende aus dem Nichtseyenden (d. h. durch die Macht seines schöpferischen Willens Seynkönnenden) hervor; er ist nicht nur reales Prinzip *) des Seyns, sondern im Fortschritt seines Schaffens offenbart er sich immer siegreicher in der Idealität seines Willens.

Aber nur dadurch, daß das Geschaffene ein eignes Leben hat, bringt Gott durch die Schöpfung ein Anderes von sich hervor, so daß das Geschaffenwerden der Geschöpfe die Voraussetzung ihres sich Selbstbestimmens ist.

Das absolute Gegentheil von sich selbst: ein nur objektives durchaus selbstloses Seyn wird Gott nicht schaffen, aber um alles durch den Begriff der Schöpfung Mögliche in das Daseyn treten zu lassen, fängt er seine Schöpfung von den äussersten Voraussetzungen des seiner selbst bewußten Wesens an, in welchem er sich in seiner Totalität manifestirt **).

Im Verhältniß zu den Elementen den objektiven Voraussetzungen des Daseyns ruft er das Licht: die allgemeine Subjektivi-

*) Oder wie die Theologen sagen, er ist nicht nur causa materialis, sondern ebensosehr causa efficiens, nicht nur terminus a quo, ἐξ ὧν, sondern ebensosehr terminus ὅτι ὧν der Weltschöpfung.

**) Wenn sich Gott in dem Menschen in der Totalität seines Begriffs manifestirt, so folgt hieraus nicht, daß er sich in ihm sezt oder hervorbringt. Und wenn der Begriff, welchen Gott durch die Hervorbringung seiner selbst und durch die Schöpfung verwirklicht, Einer und derselbe ist, so kann dennoch der Unterschied des Schöpfers von den Geschöpfen, dadurch, daß diese besondere Positionen des Begriffs sind, dessen absolute in sich reflektirte Totalität der Schöpfer ist, ein unendlicher seyn, wenn man die Idee Gottes als Ideal und nicht blos als Inbegriff aller Realitäten, diese selbst aber nur als Einschränkungen des allerrealsten Begriffs denkt.

tät der Natur hervor *) und vermittelt ſich durch die realen Vorausſetzungen und das formelle (d. h. individualiſirende und organiſirende) Prinzip der Natur, die Hervorbringung der konkreten Poſitionen des Begriffs, deren Stufenunterſchied ſich durch die beſtimmte Form ihrer Einheit mit ſich ſelbſt entſcheidet. Ihre Subjektivität iſt entweder in der Beſtimmtheit ihres Seyns (d. h. Gewordenſeyns) entäuſſert, oder ſie beſtimmen den Prozeß ihres individuellen Werdens, d. h. ihrer Organiſation durch ſubjektiven Lebenstrieb oder die Subjektivität iſt aus dem Prozeſſe der Organiſation im Selbſtgefühl in ſich zurückgekehrt.

Für den Schöpfer, welcher jeden Moment im Verhältniß zu dem Ganzen ſchafft, und das Geſchaffene, ſey es auch nur als aufgehobene Erſcheinung, durch ſeinen Willen verewigt, iſt der Bildungsprozeß der Natur nicht in dem Sinne, wie für unſer ſinnliches Bewußtſeyn ein vergangener, und wer ſich den Prozeß der Schöpfung vergegenwärtigen könnte, würde ſich durch Erfahrung überzeugen, daß alle Dinge und Geſchöpfe nur ſtufenweiſe Manifeſtationen des Willens ſind, der ſich in der Schöpfung des Menſchen in der Totalität ſeines Begriffs offenbart. Während der Schöpfer vor jener Wiederbringung oder Vollendung aller Dinge, durch welche die Urbilder der Dinge ſelbſt wirklich werden, die Erſcheinungen der Natur der Vergänglichkeit Preis gibt **), iſt der Fortſchritt in der Schöpfung der geiſtigen Welt ein ſolcher, in welchem die vorhergehenden Perioden nicht durch die folgenden aufgehoben werden.

Sondern indem ſich Gott in der Schöpfung des Menſchen in der Totalität ſeines Begriffs, des Weſens, der Seele und des Geiſtes — beſtimmt, — ſind die Perioden der Geſchichte in ſich geſchloſſne neue Schöpfungen, in welchen je-

*) Man kann das Licht nicht tiefſinniger beſtimmen, als wenn man es nach Schelling (Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik) „das ſubjektive Prinzip, das Ich der Natur oder nach Hegel: das allgemeine Selbſt, die Seele der Natur“ nennt.

**) D. h. nur als aufgehobne verewigt.

des Individuum selbst Ganzes ist. Der Unterschied der Reiche, der Völker und der Einzelnen bestimmt sich nur durch das Verhältniß oder die bestimmte Einheit der göttlichen Prinzipien, durch welche sie geschaffen werden, und ist in diesem Sinne ein nur formeller. Ob sich daher der Schöpfer gleich die folgenden Schöpfungen durch die vorhergehenden vermittelt, indem er zu immer konkreteren und seiner Idee adäquateren Positionen des Weltbegriffs fortschreitet, so fängt er doch in jeder Periode seiner Schöpfung von sich selbst an, so daß die folgenden Zeiten nicht nur Entwicklungen der vorhergehenden sind.

Das Verhältniß Gottes zu der Welt, welches im Allgemeinen das des Schöpfers zu seiner Schöpfung ist, unterscheidet sich in die Schöpfung des natürlichen Seyns und des Ansichseyns des Geistes des wesentlichen Menschen (die Schöpfung im engeren Sinne); in die Schöpfung des idealen Menschen oder der Seele oder: die Erlösung; und in die Schöpfung des durch die Verwirklichung des Wesens und durch die Aufhebung der Natur verklärten Menschen oder des Geistes: die Vollendung der Welt.

Da sich aber der Geist ebensosehr selbst hervorbringt, wie er hervorgebracht wird, so entspricht die Schöpfung des Wesens und des realen menschlichen Seyns dem unmittelbaren Wollen des Menschen, in welchem er von Natur ist, was er ist; der erlösenden Thätigkeit Gottes entspricht die Wiedergeburt des Willens; und zum Geist wird der Mensch durch den göttlichen Geist nur vollendet, indem er sich ebensosehr selbst zur Wahrheit seiner Idee befreit. So ist die geistige Welt ebensosehr die Totalität an und für sich seyender Wesen, wie sie die Schöpfung des absoluten Geistes ist.

Anmerkung zu 1. Wenn man von dem Begriffe eines persönlichen Gottes ausgeht, so kann man die Weltschöpfung entweder als eine ewige oder als eine zeitliche denken. Es ist aber jede dieser Ansichten ohne die andere unwahr. Denkt man sich die Weltschöpfung als eine ewige, indem man unter der Ewigkeit eine unend-

liche Zeit versteht *), so kann man diese Ansicht nicht anders als negativ vorstellen und ausdrücken, indem man nemlich sagt: die Welt habe nicht angefangen zu werden, und man müsse, um die Reihe der Weltzeiten oder die Momente des allgemeinen Werdens rückwärts zu verfolgen, ins Unendliche, d. h. Endlose zurückgehen. Will man dieß positiv ausdrücken, und sagt man, die Welt seye von Ewigkeit oder seit einer unendlichen Zeit geschaffen, so widerlegt man durch den Ausdruck, was man meint, aber weder anschaut noch denkt **); ausserdem, daß man durch den leztern Satz die unendliche Zeit als verflossen ausspricht. In Beziehung auf Gott müßte man, wenn die Welt nicht angefangen hat zu werden, sagen, er habe nicht angefangen sie zu schaffen.

Nimmt man aber an: die Welt habe angefangen, so ist die Weltschöpfung in dem Falle eine zeitliche, wenn sie eine successive ist ***), und wenn die vorhergehenden Zeiten in die folgenden übergehen.

Ist aber das Prinzip der Schöpfung an sich ewig, d. h. voraussetzungslose Ursache oder absoluter schöpferischer Wille, so hat die Welt keinen zeitlichen Anfang oder sie hat nicht angefangen, d. h. sie hört nicht auf anzufangen, indem das göttliche Schaffen ein ewiges ist ****).

---

*) Eine unendliche Zeit ist die begriffloseste Vorstellung, die man sich machen kann, indem sie entweder (die sogenannte Ewigkeit a parte ante) keinen Anfang, oder wenigstens keine Mitte und keinen Schluß hat. Ein Werdendes aber, welches nicht an sich (innre) Totalität ist, und sich nicht zu einem Ganzen vollendet, ist in keinem Punkte oder Momente seiner Entwicklung ein bestimmtes, weil sich jedes Moment nur im Verhältniß zum Schluß und Zweck des Ganzen eigenthümlich bestimmt.

**) Indem man einen terminus a quo oder ex quo sezt. Vrgl. S. 317.

***) Wenn mithin die Momente des Werdens nacheinander folgen.

****) Gott hört nicht auf, seine Schöpfung anzufangen, fortzusetzen und zu vollenden, ist der negative Ausdruck des göttlichen

Wie Gott selbst ewig ist, so ist auch sein Thun ein ewiges, aber wir müssen das wesentliche Schaffen der Welt, durch welches sich Gott die Hervorbringung seiner selbst vermittelt, dem successiven, d. h. zeitlichen Schaffen voraussetzen, durch welches die Geschöpfe nach einander in das Daseyn treten, unterscheiden.

Man muß entweder annehmen, daß Gott die Geschöpfe nur wesentlich d. h. nur ihrer Möglichkeit nach schafft, so daß ihre aktuelle Existenz nur ihre Selbstverwirklichung ist; oder man muß Gott als den freien Schöpfer der Zeit betrachten, indem er das nicht Seyende d. h. an sich Ewige und als solches nur seyn könnende: das nicht Erscheinende (nur Wesentliche) zum Daseyn oder in die Wirklichkeit ruft. Dieses in das Daseyn treten der Geschöpfe hat ihre substanzielle Ewigkeit zu ihrer Voraussetzung.

Daß Gott Schöpfer ist, ist nichts Zufälliges, sondern er ist es durch sein Wesen, seinen Willen und sein Wissen. Wenn man nur annimmt, daß Gott weiß: die Welt werde existiren, so denkt man sie schon gleich ewig mit Gott. Denn Gott weiß von dem Künftigen nur als einem durch seinen Willen möglichen*); ist aber die Welt ewig möglich, so ist sie potentia, ehe sie von Gott in's Daseyn gerufen wird.

Das Werden, in dessen Verlaufe alles durch den Willen Gottes Mögliche wirklich wird, ist der Uebergang oder die Vermittlung zu der aktuellen Ewigkeit der Schöpfung, zu welcher sich die Zeit oder die ihrem Begriffe unangemessene widersprechende Erscheinung aufhebt und vollendet.

Zum Beweise, daß der philosophus teutonicus, wie Hegel sagt, wirklich „die höchsten Probleme der Vernunft“

Schaffens. Würde er aufhören, das einmal Geschaffene zu schaffen, so sänke es in das Nichts zurück.

*) Von ihm Abhängigen.

(in seiner bildlichen Weise) concipirt habe, erwähne ich eine Stelle aus Baaders fermentis cognitionis S. 24. des 3. Hefts:

„Jak. Böhm äußert sich (in seinen 40 Fragen von der Seele) in Bezug auf das Mysterium des Anfangs der Schöpfung dahin: „„daß zwar der Baum des ewigen Lebens sey von Ewigkeit fortgewachsen, daß aber die Zweiglein aus dem Stamme (nämlich die geschaffenen Geister) nicht von Ewigkeit körperlich (persönlich) gewesen seyen, obschon die Essentien (Wesenheiten) im Baume ewig waren, und ihr Bildniß in der idea der Weisheit (eine biblische und wohl auch platonische Ansicht) bloß essentialisch (potenziell) als unkörperliche Figur (von Gott) erblickt worden. Und darum, fährt er fort, ist es das größte Wunder, das die Ewigkeit wirkte, daß sie das Ewige zu körperlichen Geistern*) schuf, welches keine Vernunft ergreift und kein Sinn findet und ist uns auch nicht gründlich. Denn kein (geschaffener) Geist kann sich selber gründen; er sieht wohl seine Tiefe bis im Abgrund, aber seinen Schöpfer begreift er nicht, er schaut ihn wohl, aber nur sein Schaffen kennet er nicht, das ist ihm allein verborgen und sonst nichts. Und da wir doch das fiat kennen, und wissen, wie wir sind geschaffen worden, so bleibt uns doch verborgen, wie wir in der Essenz (d. h. potentia) gewesen (d. h. mithin Gottes ewiges substanzielles, nicht sein zeitliches aktuelles Schaffen ist uns verborgen) und wissen nicht die erste Bewegung zur Schöpfung, wie das, was in Ewigkeit ist, in seinem Wesen uranfänglich und unveränderlich **) gestanden, beweglich worden. Denn wenn wir

*) Daß die Menschen nicht körperlose Geister, sondern für sich seyende Einheiten von Seele und Leib seyen, darf wohl nicht erst erwiesen werden. Gewöhnlich sagt man: der Mensch bestehe aus Geist und Körper.

**) Positiv ausgedrückt hieße dieß: was in Gott (den Böhm selbst den anfangslosen [d. h. wieder positiv ausgedrückt den von sich selbst und durch sich selbst anfangenden] Anfang nennt) nach einem Böhm'schen Ausdruck von Ewigkeit urständet, wo man

ſagen: die Seelen ſeyen von Ewigkeit körperlich geweſen (d. h. haben von Ewigkeit ihrer ſelbſt bewußt oder perſönlich exiſtirt, da ein Selbſtbewußtſeyn ohne ein reales Seyn oder eine Sinnlichkeit, durch welche es vermittelt iſt, nicht zu denken iſt), ſo leidet dieſes der Seelen Geborenwerden nicht, wie vor Augen,“ welches nämlich, fügt Baader hinzu, das Nichtgeweſenſeyn und alſo das wirkliche Entſtehen (fieri) ſolcher Verkörperungen *) beweiſet, ein Beweis, welcher nicht etwa durch das beliebte Raiſonnement: Ich bin nicht entſtanden, weil du mein Entſtehen dir nicht erklären kannſt.“ —

Wie es ſich auch mit dieſem Nichtwiſſen unſeres ewigen Geſchaffenwerdens verhalten mag, welches, wie ja Böhm ſelbſt ſagt, alles anderweitige Wiſſen und zwar als Wiſſen des ſucceſſiven Schöpfungsprozeſſes nicht unmöglich macht; jedenfalls ſind die Pantheiſten, welche ſagen: Gott hat uns geſchaffen, wir müſſen ihn wieder ſchaffen, wenn es ein entwickeltes zum Syſteme der Welt ausgeführtes Wiſſen gilt, gewiß nicht einſichtsvoller, wohl aber irreligiöſer als jene, welche darauf verzichten, durch ihr reines allgemeines Denken die Welt ſchaffen zu wollen. Denn dieß Leztere iſt gemeint, wenn Hegel III. Bd. S. 24 ſagt, die Logik zeige „die Erhebung der Idee zu der Stufe, von welcher aus ſie die Schöpferin der Natur werde, deren Begriff aber auch dieſe Geſtalt wieder zerbreche, um zu ſich ſelbſt als concreter Geiſt zu werden.“ Von der logiſchen Idee ſagt er näher: „ſie gehe durch ihre eigene Dialektik in das Leben **) und von

---

ſich nur nicht vorſtellen darf, als ob die Dinge und Weſen ohne Gottes Schaffen und nicht vielmehr in ſeinem ewigen Schaffen geweſen wären.

*) Das Weſen der Seele tritt nur durch ſein ſich Verkörpern in die Exiſtenz, indem es ſich nur im Verhältniß zu ſeiner körperlichen Organiſation ſeiner ſelbſt bewußt, zur wahrhaften in ſich ſelbſt ſeyenden Seele wird.

**) D. h. in das Leben, welches in der Logik beſtimmt wird, nicht in das Leben der Natur.

dieſem in die Natur*) über (als ob das Leben, wie es Hegel ſelbſt in der Logik beſtimmt, etwas anderes wäre, als das organiſche Leben, welches die höchſte Sphäre der Naturphiloſophie ausmacht); „ſie gehe (Encyklopädie §. 244.) nicht bloß ins Leben über, ſondern entſchließe ſich in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt die unmittelbare Idee als ihren Wiederſchein, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen**).“ Daß die logiſche Idee oder, um beſtimmt zu reden, das logiſche Denken ſich ſeiner Subjektivität bewußt wird, und daher zur Realität überzugehen ſich gedrungen fühlt***), iſt ſehr begreiflich. Wenn aber nach Hegel die Realität weiter nichts als das „beſtimmte Seyn“ (S. 272) iſt, und „die Methode (S. 394) dadurch, daß ſie einen Inhalt erhält, nicht mehr noch weniger formell bleibt als vorher;“ ſo wird die Idee durch ihren Uebergang in die Natur nicht reicher oder concreter als ſie an ſich iſt, ſondern „die Form iſt (S. 394) der ſich ſelbſt und Alles als Begriff wiſſende Begriff,“ indem durch die Dialektik derſelben Formen alle Sphären der Natur und des Geiſtes erkannt werden ſollen. Uebrigens werden wohl Wenige von denen, welche den eclatanten Irrthum der Hegelſchen Schöpfungstheorie belächeln, das große Verdienſt, das er ſelbſt in der Naturphiloſophie in dialektiſcher Hinſicht hat, zu ſchätzen wiſſen. So unvollkommen, ja ſogar ſo unwahr in vieler Hinſicht ſeine Naturphiloſophie iſt, ſo hat ſich ſein ſpekulativer Scharfſinn doch auch in die-

*) D. h. in die Natur, welche in der Hegel'ſchen Naturphiloſophie zum Vorſchein kommt.

**) D. h. ſie erſcheint nicht nur in der Logik in dem Abſchnitt von dem organiſchen Leben, ſondern auch in der Naturphiloſophie und zwar in der Mechanik, Phyſik und Organik, wiewohl ſie auch den erſtern Sphären in der Logik durch den Mechanismus und Chemismus hinlänglich vorgearbeitet hat.

***) Weil die reine Idee, ſagt Hegel S. 399 des III. Bandes der Logik, des Erkennens, inſofern ſie noch logiſch iſt, in die Subjektivität eingeſchloſſen iſt, iſt ſie Trieb: dieſe aufzuheben, d. h. ſich zu realiſiren.

ser Sphäre und namentlich in der Entwicklung des physiologischen Prozesses herrlich bewährt. — Eine andere Schöpfungstheorie entwickelt Hegel in der Lehre von dem absoluten Geiste, wo er die Natur durch die Entäußerung Gottes entstehen läßt.

Gegen den Einwurf Baaders, daß Hegel die Materie („das vergängliche und die Verderbniß in sich bergende Wesen dieser Welt") aus Gott ewig hervorgehen lasse, bemerkt der leztere nur, der Ausdruck „hervorgehen" seye keine Kategorie, sondern ein bildlicher Ausdruck, findet aber in der Vorstellung selbst nichts, als „daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott Schöpfer der Welt sey, enthalten seye." Uebrigens ist die Materie nicht nur nicht das Produkt der göttlichen Einheit, sondern auch nicht das Produkt ihrer Prinzipien, d. h. der göttlichen Personen, welche sie, d. h. die Einheit, zu diesem Zwecke hervorrief, was sie nach Baader seyn soll, sondern nach den Bestimmungen, welche der leztere von derselben gibt, und mit welchen Hegel nach seiner eigenen Erklärung einverstanden ist*), ist sie als das μὴ ὄν nicht geschaffen.

Wenn man das Werden der Natur und des Geistes (die Geschichte) durch einen realen Prozeß erklärt, und das Prinzip der Welt in der Bestimmtheit des absoluten Geistes denkt, welcher sich frei zu seiner Schöpfung entschließt, und in seinem Wirken nicht außer sich kommt, sondern in sich zurückgekehrt ist, so fragt es sich vor Allem, wie sein Schaffen zu denken ist?

Von dem Standpunkte der sinnlichen Vorstellung, welchem das materielle Seyn das reellste ist, scheint nichts unbegreiflicher, als daß die Welt die Schöpfung des göttlichen Willens ist, indem ihr der Wille als das ideellste die geringste Realität hat.

*) Seine Worte sind: „Was Hr. v. B. selbst über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an."

Um jedoch die Schöpfung zu begreifen, muß man sich zu der Einsicht erheben, daß das Ideelle oder Subjektive die Macht oder das Wesen des Objektiven Reellen ist, und daß sich das Subjektivste, d. h. Tiefste, Innerlichste, in dem weitesten Umfange realisirt. „Das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende, sagt Hegel, ist das Mächtigste und Uebergreifendste.“

Je materieller (je schwerer und undurchdringlicher) Etwas ist, je mehr es ein nur reales objektives ist, desto abhängiger und machtloser ist es, desto weniger bestimmt es sich selbst. Je mehr es seiner selbst (weil es nichts absolut selbstloses gibt) entäußert ist, desto mehr ist es Moment des allgemeinen Prozesses, desto mehr ist es dem Anderswerden Preiß gegeben und desto kraftloser ist seine Wirkung, desto weniger wirkt es eigenthümlich, sondern nur durch sein Daseyn. Die Materie ist das Produkt fortwährend zersetzender und wieder ersetzender Prozesse, deren Subjekt sie nicht selbst ist, oder durch welche sie sich nicht wie das organische Individuum bestimmt. Die ideellen Naturpotenzen dagegen, z. B. das Licht, sind die Mächte oder die Agentien der Prozesse, deren passives Produkt die Materie ist. Von den individuellen Körpern sind aber die reellsten, d. h. die schwersten, die selbst- und machtlosesten, und wenn sie eigenthümlich wirken, so wirken sie z. B. als Gifte nicht durch ihre Masse, sondern ihre Qualität. Ihre Ruhe ist nur das Resultat der durch ihre Einheit zum Gleichgewicht gekommenen Prozesse.

Denken wir uns nun, daß die materielle Welt das Resultat von Prozessen ist, dann werden uns die Individuen, welche nicht nur wie die Mineralien selbstlose Einheiten von sich wechselseitig aufhebenden Agentien, z. B. den chemischen Stoffen, sind, sondern den Prozeß ihres Werdens von innen beleben und beseelen, für die höheren Existenzen halten. Kehren wir aber in uns selbst zurück, und betrachten wir, wie unser Seyn, welches durchaus das Organ unseres Willens ist, und zwar ein Organ, welches wir in jedem Augenblicke (durch jeden Athemzug und jeden Gedanken, der durch unsere Sen-

ſibilität vermittelt iſt) zu dem unſerigen machen und es als das unſerige anerkennen und willkürlich (z. B. im Sprechen, Gehen) gebrauchen, ſo können wir keinen Augenblick zweifeln, daß unſer Seyn das Gewordenſeyn unſerer ſelbſt iſt, und daß es ein und daſſelbe Weſen iſt, welches ſich durch ſein plaſtiſches Wirken objektivirt oder verleiblicht und aus ſeiner Objektivirung in ſeine Subjektivität zurückkehrt, um jene zum Verwirklichungsmittel ſeiner Innerlichkeit zu machen.

Haben wir uns aber einmal überzeugt, daß unſer Seyn das entäußerte Weſen unſeres Willens iſt, welcher durch ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt die Macht deſſelben wird, und ſich um ſo ſiegreicher zum Geiſte befreit, je mehr er ſeine Objektivität ſubjektivirt; ſind wir zu dieſer Einſicht gelangt, dann wird es uns nicht mehr ſchwer, das Univerſum als die Manifeſtation des Urwillens zu betrachten.

Da die Natur des Menſchen die Reduktion der auseinandergefallenen unorganiſchen Natur in die unendliche Einheit der Subjektivität, die phyſiologiſchen Syſteme und Prozeſſe die innerlich gewordenen Weltprozeſſe ſind, da wir in der Natur des Alls nur unſere eigene momentan und ſtufenweiſe auseinandergeſezte Natur anſchauen, ſo werden wir nicht nur die Organiſation der lebendigen Individuen als die Objektivirung ihrer Subjektivität anſchauen, die im Selbſtgefühle ſich inne wird, ſondern wir werden ſelbſt die Elemente als Manifeſtationen einer übernatürlichen Subjektivität betrachten, ſo daß, wie wir in den Individuen von der Aeußerung auf das Innere ſchließen, wir auch die Elemente nur als Aeuſſerungen eines Willens betrachten, deſſen Produktionen ſie ſind.

Nun iſt es ferner eine unbeſtreitbare Wahrheit, daß der Wille, je mächtiger er ſeiner ſelbſt wird (quo sui potentior evadit) und je ideeller ſeine Thätigkeit iſt, einer um ſo größeren Herrſchaft über das Andersſeyn ſeiner ſelbſt, d. h. über die Natur (dieſen Gegenwurf [ſeiner ſelbſt], den er nur als Vorwurf fühlt, ſo lange er nicht von ihr befreit iſt) ſich erfreut, indem es wahrhaftig der größte Triumph des Geiſtes über die Materie iſt, wenn er ſich durch ſie eine

ideelle Welt vermittelt, in welche zurückgekehrt er die ganze Natur durch seine Wissenschaft und Kunst zum Schauplatz seiner Thätigkeit macht, und sich in ihr eine Fülle von Darstellungsmitteln seines Innern *) schafft. Doch wir müssen noch weiter gehen, und jene magische Wirkung des in sich vertieften Geistes über die Natur in's Auge fassen, welche die Menge Wunder uennt, wiewohl sich die Gesetzmäßigkeit, durch welche der Wille magisch, d. h. geistig, wirkt, zu dem organischen Wirken ebenso verhält, wie sich dieses zum mechanischen. In diesem Wirken, in welchem die Räumlichkeit durch das Wesen des Geistes, der sich zu der Natur des Alls als zu seiner eigenen äußeren Natur verhält, aufgehoben wird, erweist der Wille in einzelnen Fulgurationen seine kosmische Virtualität, in welcher er sich nach der Aufhebung der erscheinenden Natur als das Wesen und die Macht der Objektivität bewähren wird.

Gehen wir nun von dem Gedanken aus, daß der seiner selbst mächtigste Wille durch die ideellste Thätigkeit das Größte und Reellste wirke, daß der absolute Geist in der Ueberschwenglichkeit seines Wesens und durch die Idealität seines Willens schöpferisch wirkt, so werden wir sein successives Schaffen am wahrsten mit dem Sprechen vergleichen, indem durch das Sprechen die in dem Wesen des Geistes gleichsam schlummernden Gedanken hervorgerufen und manifestirt werden. Unser Sprechen — und das Denken ist inneres Sprechen — ist selbst eine ideelle Reproduktion des Weltprozesses, und die Magie des Worts, durch welches das Räthsel des Daseyns entsiegelt wird, hat noch eine andere Bedeutung als die, an welche das Volk denkt, wenn es von Magie hört **). Die Objektivität ist nur so lange eine

*) Bis auf die Buchdruckerkunst.

**) Magisch „frei" (um einen Schiller'schen Ausdruck zu gebrauchen) „wie aus dem Nichts entsprungen" und durch keine stetige, d. h. natürliche Aufeinanderfolge von Vorstellungen erklärbar ist der Gedanke, durch welchen eine physische Welt entdeckt oder eine geistige ebensowohl hervorgebracht wie vorgefunden wird, wenn

zeitlich und räumlich erscheinende äußere Welt, bis die innere Welt, welche sich der Geist im Verhältnisse zu der äußeren durch seine Sprache schafft, zum begeisteten Wort, zur Idee der äußeren geworden ist, welche durch diesen Triumph des Geistes über die Erscheinung selbst zu einem ideellen Seyn verklärt wird. Das reale Schaffen Gottes ist nicht ein Objektiviren seiner selbst, sondern ein Hervorbringen der Welt, deren substanzielle Ideen in seinem wesentlich ewigen Wollen die Vorbilder aller werdenden Dinge und Geschöpfe sind.

Würden sich nun die Geschöpfe in ihrem Geschaffenwerden nicht selbst schaffen, die Dinge sich in ihrem Gesetztwerden nicht selbst setzen, so würde Gott nicht ein Anderes von sich selbst durch sein Schaffen hervorbringen, sondern die Welt wäre nur die immanente Bestimmtheit seiner selbst, gleichsam (wenn es anders denkbar wäre) seine Organisation. Aber eben so sehr folgt aus dem Begriffe der Welt als des gewordenen oder werdenden Seyns, daß sie nur in ihrem Geschaffenwerden existirt, und wenn wir annehmen, daß sich selbst die intelligenten Geschöpfe auch nur in einem Moment schlechthin oder absolut aus sich selbst bestimmen, so betrachten wir ihr Wollen als voraussetzungslos und beschränken das göttliche Thun durch das menschliche. Dieß ist so sehr die Wahrheit des Begriffs, daß Schleiermacher §. 46. seiner Dogmatik zum Beweise, daß es schon von den strengsten Dogmatikern anerkannt worden, folgende Stelle aus Quenstädts system. theolog. anführt: Observandum quod Deus non solum vim agendi det causis secundis et etiam conservet, sed quod immediate influet in actionem et effectum creaturae, ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura sed *una eademque efficientia totali simul*

---

gleich das Höchste nichts unmittelbares, sondern ein Resultat ist, welches (sey es auch durch die vielseitigste Vermittlung) aus dem Innern entspringt, welches die produktive Einheit seiner Aeußerungen, und deßhalb an keine stetige Aufeinanderfolge von Vorstellungen gebunden ist.

*a Deo et creatura producatur**). Was den Vorwurf des Pantheismus betrifft, so kann man ihn nicht entschiedener widerlegen, als wenn man sagt: das Geschöpf schaffe sich in seinem Geschaffenwerden selbst, indem ein Geschöpf, welches auch nur in Einem Moment seines sich Bestimmens nicht geschaffen würde, nicht mehr Geschöpf wäre, wiewohl die einzelnen Momente des geistigen Lebens nur als Bestimmungen Eines und desselben Willens zu begreifen sind, welcher, wenn er gleich an sich frei ist und von sich selbst anfängt, doch nicht voraussetzungsloser, schöpferischer Wille ist. Durch jenen Satz wird der Pantheismus ebenso entschieden widerlegt, wie durch die Bestimmung, die Einheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer seye durch seine Unterscheidung von demselben vermittelt, indem ein unterschiedloses Einswerden nicht eine freie, gewußte Einheit mit Gott wäre. Was aber die Entstehung des Bösen betrifft, so haben wir gezeigt, daß der Urmensch nur durch Aufhebung seiner unmittelbaren anfänglichen Einheit durch sein Wollen für sich werden konnte, was er an sich gewesen seye, und daß sich diese Erregung des Eigenwillens, dieses negative Verhältniß der Prinzipien durch die ganze Natur, die nur im Verhältniß zu dem Menschen ist, was sie ist, fortgesezt habe, daß aber die Zeit, das durch jedes mögliche Verhältniß der Prinzipien vermittelte Werden, des an sich Ewigen seye, welches durch die stufenweise Aufhebung der Erscheinung sich zu der Totalität und zu der Wahrheit, der in der zeitlichen Erscheinung vereinseitigten und verkehrten Weltgestaltungen vollende. Wenn nun die Weltzeiten ebensosehr Schöpfungen Gottes wie Entwicklungen und Hervorbringungen des natürlichen Lebens oder Fortbestimmungen des Geistes sind, das Böse aber nicht bloße Negation, sondern Verkehrung der wesentlichen Verhältnisse ist, so ist um sich zu überzeugen, daß Gott das Böse nicht schafft, ohne daß die Freiheit des Geschöpfs eine absolute ist, Folgendes zu erwägen:

*) Die folgende Bestimmung Quenstädts identificirt zulezt das göttliche Thun mit dem menschlichen, daher sie nicht mehr begriffbestimmend, sondern pantheistisch ist, und daher Schleiermachers Ansicht bestimmter ausdrückt.

Erſtens gibt es kein böſes Prinzip, ſondern wenn das Geſchöpf frei iſt, ſo iſt der Wille, durch welchen es ſündigt, an ſich derſelbe, durch welchen es das Gute vollbringt.

Zweitens iſt es eine theoretiſch und praktiſch grundfalſche Meinung, wenn man den böſe *gewordnen* Willen — denn an ſich iſt der Wille nicht böſe *) — für ſelbſtſtändiger und kräftiger hält, als den guten Willen, und nicht vielmehr im Böſen, ſelbſt wenn ſeine Energie die größte iſt, die Kraft des Guten bewundert, welche in demſelben verkehrt iſt. Dadurch, daß ſich der gute Wille durch Ueberwindung des Böſen bewährt, erweist er ſich mächtiger als das Böſe, wie die Geſundheit ſtärker iſt als die Krankheit, und um ſo ſtärker, je mehr ſie jede Möglichkeit des Erkrankens durch den organiſchen Prozeß überwindet.

Drittens ſchafft Gott die Individuen nur in dem Verhältniſſe zu dem Erlöſer der Menſchheit, in welchem er die Welt ewig liebt, ſo daß das Böſe durch ſein Wollen und Schaffen ein ewig aufgehobnes iſt.

Nichts was einmal wirklich geworden iſt, kann ſchlechthin verſchwinden, aber ob das momentane Daſeyn einer ihrem Begriffe widerſprechenden Erſcheinung nur in der geiſtigen Erinnerung des Weltprozeſſes aufbewahrt wird, oder ob ſie ſich ſelbſt zu ihrer Wahrheit wiederherſtellt, dieß macht einen weſentlichen Unterſchied aus.

Es iſt anzunehmen, daß der ſucceſſive Naturprozeß nicht umſonſt geweſen iſt; daß vielmehr das Reſultat der Aufhebung der materiellen Welt nicht ein rein negatives, ſondern ein neuer Himmel und eine neue Erde ſeyn wird, im Verhältniß zu welcher verklärten Natur die geiſtigen Individuen perſönlich exiſtiren. Aber es iſt wahrſcheinlich, daß die ungeheure Mannigfaltigkeit von Arten, in welchen die Gattungen zerfallen, indem die einfachen Geſtaltungen der

*) Wäre die Subſtanz des Willens ſelbſt (durch die ſogenannte Erbſünde) verderbt, ſo wäre die Sünde in keinem Sinne mehr freie That, d. h. ſie wäre nicht mehr Sünde. Der Menſch würde aufhören, Menſch zu ſeyn.

Naturwesen, welche dem sich in die verkehrtesten Gebilde spezifizirenden Naturprozesse vorauszusetzen sind, in Einheiten wiederhergestellt werden, welche sich zu den momentanen Erscheinungen des Werdens wie die Urbilder derselben verhalten. Diese konkreten Einheiten, auf welche durch einen kosmischen Prozeß jene Manigfaltigkeit von Besonderheiten, in welchen sich die Gattungen nicht individualisiren, zurückgeführt würden, würden sich ebenso zu den leztern verhalten, wie sich die höheren Naturstufen zu den niedrigen verhalten*). Wenn die sinnliche Vorstellung, die nur einzelnes entstehen und verschwinden sieht, sich nicht weiter als zu dem unbestimmten Gedanken erhebt, daß sich das Allgemeine im Verschwinden des einzelnen erhalte, kommt schon eine denkende Naturforschung auf den Gedanken eines Fortschritts des allgemeinen Naturlebens, der ein ebenso gesetzmäßiger Verlauf ist, wie die Entwicklung der Natur des Menschen und ebenso gewiß ein Resultat und einen Zweck wie einen Anfang und bestimmte Perioden hat. Das Allgemeine existirt im zeitlichen Fortschritt nie als Allgemeines und durch diese Unangemessenheit der Existenz zu ihrem Begriff verschwinden die zeitlichen Erscheinungen, um wieder neu zu entstehen. Das Einzelne ist aber immer ein anderes und selbst in der gegenwärtigen Epoche des Naturlebens, in welchem nicht wahrhaft fortgeschritten wird, weil im Allgemeinen nichts wahrhaft Neues entsteht, wird, sey es auch nur durch den Wechsel der Individuen, zu dem Schlusse fortgeschritten, an welchem nichts mehr entsteht, weil alle mögliche Formen wirklich geworden sind.

Die zeitlich erscheinenden Individuen, welche nur Individuen sind, weil sich durch sie das Wesen ihrer Allgemeinheit ihrer Gattungen nicht individualisirt, können als verschwindende Momente oder als vorübergehende Aktionen des allgemeinen Naturlebens betrachtet werden, aber weil nichts ohne Zweck geschaffen wird, so haben sie die Bestimmung

*) Vergl. S. 138 — 144.

als aufgehobne Erscheinungen in der geistigen Erinnerung der Persönlichkeiten, für welche sich der Plan der Schöpfung entfaltet, die um so bestimmtere Erkenntniß der existirenden Ideen *) per contrarium als Idole zu vermitteln. Ich spreche diese Ansicht nur als wahrscheinlich aus, doch weiß ich keine andre Lösung des Räthsels, warum jene Idole geschaffen sind. Die Persönlichkeiten dagegen, in denen sich der Schöpfungsprozeß der Welt in seiner Totalität reflektirt, sind in sich geschlossne Schöpfungen, welche durch ihre subjektive Totalität dem Uebergehen entnommen sind, und als diese unendliche Wesen die Bestimmung und die Macht haben, aus jeder Entäusserung ihrer selbst in sich zurückkehren.

Nichts desto weniger wird selbst nach der lezten Vollendung des Geisterreiches, nach welcher alle Personen zu der Erkenntniß der göttlichen Idee und ihres Reflexes im System der Schöpfung befreit sind, der Unterschied derer, welche die Möglichkeiten des Bösen, so weit sie konnten, als Versuchungen überwunden haben, und derer, welche sich, um einen biblischen Ausdruck zu gebrauchen, in das „Mysterium der Bosheit“ eingeweiht haben, der höchst mögliche seyn, indem sich der Gehalt des geistigen Lebens nur nach dem Antheil bestimmen kann, welchen die einzelnen an der Thätigkeit des Welterlösers nehmen. Aber auch für diesen größten Unterschied gibt es keine andere Versöhnung als die Betrachtung, daß in dem Plan der göttlichen Schöpfung nur die durch die Differenzen der Idee des Geistes möglichen Gegensätze wirklich werden, daß der Logos, durch welchen und zu welchem Alles geschaffen ist, die Welt zur Schöpfung der unendlichen Macht, der unendlichen Liebe, und der unendlichen Weisheit verklärt, und daß jedes geistige Individuum die Bestimmung hat, Organ dieses Reiches zu werden und in der Bestimmtheit seiner Idee die Wahrheit des Ganzen zu erkennen.

*) Nach der platonischen Ansicht, daß alle Dinge und Wesen angemessene oder unangemessene Existenzen ihrer göttlichen Ideen sind.

§. III. Das Verhältniß Gottes zu sich selbst.

1). Wenn das Bewußtseyn einer von der Welt freien, absoluten Persönlichkeit Wahrheit hat, so hat man nur die Wahl, ob man den Begriff Gottes in der Bestimmtheit aller wesentlichen Momente, in welchen er seine „ewige Macht und Gottheit“ durch die Weltschöpfung offenbart, wissenschaftlich zu erkennen sucht, oder ob man sich begnügt, die Idee Gottes entweder nur abstrakt, oder im Reflexe eines unvollständigen oder verwirrten Weltbewußtseyns vorzustellen.

Da sich nun Gott in dem Menschen nicht wie in den übrigen Geschöpfen vorbildlich, sondern ebenbildlich oder in der Totalität seines Begriffs offenbart, so haben wir alles Recht, uns die Prinzipien der göttlichen Idee nach den Prinzipien der Idee des menschlichen Geistes zu denken, welche in demselben Sinne Personen sind, in welchem die absolute Religion von Personen (πρόσωπα) in der Gottheit spricht, die nicht als Götter oder besondere Substanzen zu denken sind.

2) Wie wir von einem natürlichen, seelischen und einem geistigen Leben des Menschen reden, indem wir in jedem dieser Momente die Totalität des Menschen begreifen, mit eben dem Rechte unterscheiden wir den natürlichen Menschen von dem psychischen und diesen von dem geistigen Menschen, ohne daß wir diese Personen als besondere Substanzen vorstellen.

Dabei kommt aber noch der Umstand in Betracht, daß in unserem Zeitleben das Moment des natürlichen Lebens, welches für den zu sich selbst befreiten Geist aufgehoben oder subjektivirt ist, eine, wenn auch verschwindende Realität hat, so daß der durch Ueberwindung des natürlichen Lebens zu verwirklichende wesentliche innere Mensch ein zukünftiger ist.

Denken wir uns aber das natürliche Seyn in der Bestimmung, in welcher es die verinnerlichte Natur des wahrhaften, verewigten Geistes ist, oder denken wir uns den sinnlichen Menschen als verklärt, den inneren oder wesent-

lichen Menschen aber in der durch das überwundene natürliche Leben vermittelten Wirklichkeit, die er durch die Idee des Geistes erreicht*); so haben wir alles Recht, die Idee des Schöpfers aus der Idee des Geschöpfes zu begreifen.

3) Wenn nun der Begriff des Vaters der Begriff des potenziellen oder wesentlichen Prinzips, der Begriff des Sohnes, der des aktiven oder subjektiven Prinzips ist, durch welchen das im Vater vorausgesezte Wesen durch Aufhebung des realen Seyns vermittelt wird, und wenn endlich der Begriff des Geistes die Idee des durch die Thätigkeit des subjektiven Willens verwirklichten Wesens ist, dann erhellt die Analogie des Schöpfers mit dem Geschöpfe in jedem Moment des Begriffs (des Wesens, der Seele und des Geistes).

Und da der persönliche Geist nur durch sein Wollen, d. h. sein sich selbst Bestimmen und nur in seinem Wissen ist, was er an sich ist, so daß „seine Aeußerungen oder Bestimmungen (wie Hegel sagt), Momente seines Sich zu sich selbst Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich" sind, so kann selbst der absolute Geist, wenn er nicht als ein nur seyender**), sondern in seinem Ansichseyn durch sich und für sich seyender, oder wenn er, mit einem Worte, persönlich gedacht werden soll, nur als sich selbst bestimmendes Urich gedacht werden, dessen Wesen die Voraussetzung seiner Subjektivität ist, und welches sein Wesen nur aktualisirt, um sich zum Geist zu bestimmen oder hervorzubringen.

Aber auch naturlos können wir das absolute Wesen

---

*) Stufenweise in dem zeitlichen Fortschrite, absolut nach der Vollendung aller Zeiten.

**) Was nur ist, ohne sich zu dem zu machen, was es ist, oder ohne wenigstens zu werden oder sich zu entwickeln, ist als ein seyendes, ein gewordenes, und die Vorstellung sinkt zu der niedrigsten Weise der Existenz herab, wenn sie sich einen Gegenstand als nur daseyend denkt; da vielmehr das Leben um so höher ist, je mehr es sich aus sich entwickelt, der Geist um so ideeller, je mehr er sich verwirklicht oder selbst hervorbringt.

nicht denken, wenn es mehr als unendliche Substanz*) wenn es unendlicher Geist ist. Denn der Geist ist die in sich reflektirte, für sich seyende Einheit seiner Subjektivität und seiner Objektivität, d. h. seiner Natur, und wenn er sich die Natur nicht subjicirt oder sie beherrscht, ist er nicht ihre Freiheit, nicht über der Natur, sondern unter derselben. Ein naturloser Geist ist entweder der übersetzende, voraussetzungslose Wille selbst, welcher sich in seiner Geistigkeit zum Seyn bestimmen, vom Seynkönnen in das Seyn übergehen kann, oder er ist ein bloßes Abstraktum, daher Diejenigen, welche Gott als naturlosen Geist (eine ganz moderne, selbst dem christlichen Alterthume fremde Vorstellung) denken, wenn sie konsequent wären, mit den Pantheisten sagen müßten: die Natur des Alls seye sein Leib oder er existire nur als der Geist oder die Einheit der Welt, an welcher er die Realität seiner selbst habe, indem er nur in den Individuen existire.

Indem aber Gott seine Natur (nicht die Natur des Alls) zum Moment seiner selbst macht, und sich durch die Hervorbringung derselben seine Rückkehr in seine Potenzialität oder sein übersetzendes Wesen vermittelt, ist er nicht nur die Macht oder Freiheit zu seyn, sondern ist die Macht oder Freiheit des Seyns.

Das Verhältniß des absoluten Geistes zu seiner Natur ist ein unendlich ideelleres, als selbst das Verhältniß verklärter Geister zu ihrer Sinnlichkeit, welche durch die Aktualität ihres Willens ganz in Geistigkeit zurückgenommen wird, so daß man nur durch das gröbste Mißverständniß, wenn von einer Natur Gottes die Rede ist, an einen Körper denken kann.

Während nun der Prozeß, durch welchen der geschaffene Geist sich seine Idee hervorbringt oder sich zu dem macht, was er an sich seyn kann, ein zeitlicher ist, ist die Thä-

*) Wer bei dem Begriff des unendlichen Wesens stehen bleibt, ohne es persönlich zu denken, hat keinen höhern Begriff von Gott als der Pantheismus.

tigkeit, durch welche Gott sich selbst zum Geist bestimmt oder hervorbringt, eine ewige.

4) Der voraussetzungslose Wille, welcher Gott an sich, d. h. als Vater oder Erzeuger seiner selbst, d. h. des Sohnes ist, objektivirt sich in dem realen Seyn oder in der Natur Gottes.

Diese Objektivirung des absoluten Prinzips ist nur die Voraussetzung seiner Rückkehr in sich selbst, durch welche der Vater sich subjektiv bestimmt oder sich selbst erfaßt. Aber der Sohn erzeugt sich als dieses subjektive Prinzip eben so sehr selbst, wie er von dem substanziellen*) Prinzip gezeugt wird, und er ist nur in sich reflektirter Wille, um das Wesen des Vaters, oder den Geist, dessen Logos er ist, durch die Vermittlung des objektiven göttlichen Seyns zu setzen.

Der Geist endlich erkennt sich nur dadurch in der Wahrheit seiner Idee, daß er sich sein Wissen durch die formelle Thätigkeit des subjektiven Willens vermittelt, um durch die Vermittlung seiner Objektivität in sein Wesen zurückzukehren und aktuell für sich zu seyn, was er potenziell nur seyn kann.

Indem mithin der Vater nur Vater des Sohnes ist, welcher selbst nur Logos des Geistes ist, der Sohn aber das Wesen des Vaters durch die Subjektivirung seines (des Vaters) objektiven Seyns aktualisirt und den Geist verwirklicht; und der Geist eben so sehr sein ewiges Wesen zu der substanziellen Voraussetzung und seinen subjektiven Willen zu dem formellen vermittelnden Prinzipe seiner ideellen Wirklichkeit hat, wie er von beiden ausgeht, so ist Gott in jeder der Personen Subjekt des ganzen Verhältnisses, und es ist Ein und Derselbe Gott, welcher sich in jeder dieser Bestimmtheiten sezt und voraussezt.

5) Durch sein Verhältniß zu sich selbst bringt sich Gott nur die Idee seiner selbst hervor. Aber seine Allmacht,

*) Substanziell heißt hier so viel wie potenziell, während die göttliche Substanz die absolute Idealität Gottes ist.

seine Liebe und seine Allwissenheit sind Eigenschaften, die ihm nicht zufälliger und zeitlicher, sondern wesentlich und ewiger Weise zukommen. Er wird nicht erst durch sein zeitliches Schaffen allmächtig, allliebend und allwissend, sondern er ist es durch sein ewiges Wollen, und wenn man einmal einsieht, daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht an sich allmächtig, allliebend und allwissend wäre, so wird man um so eher zugeben, daß er sich seine Selbsterzeugung durch eine ewige, der zeitlichen vorauszusetzende Weltschöpfung vermittelt, wenn man erwägt, daß er sich nur im Unterschiede von seiner Schöpfung seiner selbst bewußt wird, und daß selbst sein ewiges Wissen schon ein Schaffen ist, da er von dem Gewußten nicht bestimmt werden kann*), sondern sich von diesem nur als einem von ihm Geschaffenen unterscheiden kann.

Da sich mithin Gott seine ewige Selbsthervorbringung durch seine ewige Weltschöpfung vermittelt, so wird er sich seine immanente Natur im Verhältniß zu der Naturschöpfung vermitteln, und zum an sich-, durch sich- und für sich seyenden Geiste wird er sich im Verhältnisse zu den von ihm geschaffenen Prinzipien des menschlichen Geistes und zu ihren besondern Sphären bestimmen.

Gott ist mithin nicht zeitlicher, sondern ewiger Weise im Verhältnisse zu seiner Schöpfung, deren Vater (Schöpfer im engeren Sinne), deren Logos (Erlöser) und deren heiligender Geist er ist, Vater, Sohn und Geist seiner selbst; und die Dreieinigkeit, welche Gott in seinem Verhältnisse zu sich selbst ist, ist mithin von den Offenbarungsweisen seiner Prinzipien zu unterscheiden. Aber ob er nur in seinem ewigen Wesen, Willen und Wissen die Welt schafft, erlöst und hei-

*) Dadurch unterscheidet sich eben das menschliche Wissen von dem göttlichen, daß der menschliche Geist sich receptiv verhalten muß, um die Spontaneität seines Fühlens und Denkens erweisen zu können, der göttliche Geist aber von der Objektivität als seiner Schöpfung weiß.

ligt, oder ob er sich im Verlaufe der von ihm successiv geschaffenen Epochen als Vater, Sohn und Geist offenbart, dieß macht für Gott selbst einen Unterschied aus.

Wenn man nun aber die ewige Schöpfung der reinen Wesenheiten oder Vorbilder der zeitlichen aktuellen Schöpfung, zu welcher sich Gott durch einen freien Entschluß bestimmt, voraussezt, so wird er zwar nicht selbst als ein werdender oder sich zeitlich hervorbringender gedacht, aber in Beziehung auf die Welt offenbart er sich erst nach ihrer lezten Vollendung in der vollkommenen Wahrheit seiner Idee. Denn wenn gleich der Schöpfer als vollendeter, absoluter Geist das Nichtseyende in das Daseyn ruft, so wird nichts desto weniger seine Anschauung der Welt und seine Liebe eine reellere seyn, wenn die Zeiten der Welt durch sein successives Schaffen wirklich werden, als sie vor seinem aktuellen Schaffen war.

Ob die Existenz der Geschöpfe, deren Verhältniß zu Gott ein selbstständiges ist, eine zukünftige ist, oder ob Gott liebend geliebt und schauend geschaut wird; dieß wird nothwendig einen Unterschied in dem göttlichen Bewußtseyn selbst begründen, und erst nach der Vollendung seiner Schöpfung ist Gott Alles in Allem.

Aber dadurch, daß er, aber freilich nicht, wie ein getrübtes Gottes-Bewußtseyn sich einbildet, anthropopathisch, sondern in einem idealischen Bewußtseyn an dem Schicksale seiner Geschöpfe Theil nimmt, ist er Erzieher des Menschengeschlechts, so daß er sich in der ersten Weltperiode in seiner Gerechtigkeit, in der mittlern in seiner Liebe und in der lezten in seiner Weisheit offenbart. Aber in jeder dieser Eigenschaften oder Bestimmungen offenbart sich Gott in der Einheit mit sich selbst oder in seiner Totalität. Die Gerechtigkeit, durch welche der Vater das Böse richtet, ist nur die Voraussetzung der Liebe, durch welche der Sohn die Welt versöhnt, und die Weisheit des Geistes offenbart nur den durch die Gerechtigkeit vermittelten Plan (die Idee) seines Willens, d. h. seiner Liebe.

Im Verhältniß Gottes zu sich selbst entspricht der Gerechtigkeit des Vaters seine Heiligkeit, seine Liebe, seine ewige Einheit mit sich selbst, und seiner Weisheit die Wahrheit seiner subjektiven Idee, durch welche er sich seines heiligen Wesens bewußt wird.

Der göttlichen Allmacht entspricht die göttliche Unendlichkeit, aber wie Gott nicht nur abstrakt allgemeine Causalität ist *), so ist er auch nicht negativ unendlich; sondern durch die Ueberschwenglichkeit seines Wesens, durch die Idealität seines Willens und durch die absolute Wahrheit seines Wissens ist er unendlich.

6) Wenn Gott die Einheit seiner selbst und der Welt ist, und wenn die Welt seine Schöpfung und nicht eine ihm äußere Wirklichkeit ist, so werden die Geschöpfe, welche als für sich seyende Totalitäten nicht endliche Wesen, sondern unendliche Geister sind, „*seines* Geschlechts“ oder Ebenbilder seiner Gottheit seyn.

Und obgleich Gott durch seine Geschöpfe nicht sich selbst, sondern andere Wesen als sich selbst sezt, so wäre es doch unbegreiflich, wie er ihr Schöpfer seyn könnte, wenn sie nicht entweder die stufenweisen Positionen oder die individuellen relativen Totalitäten derselben Idee wären, deren absolute, in sich reflektirte Totalität der Schöpfer an und für sich ist.

Aber erst dadurch, daß Gott in dem Mittelpunkte der Geschichte selbst Mensch wird, und sich in der absoluten *Wahrheit* seines *Willens* selbst individualisirt, um die Welt durch seinen eingebornen Sohn mit sich zu vereinen, wird die Schöpfung zum Reiche Gottes. Indem der menschgewordene Logos nicht nur der subjektive Geist der Welt, und als solcher der Mittler aller ihrer Sphären, sondern der Mittler der Menschheit mit Gott wird, führt er die ihrem Schöpfer entfremdete Schöpfung zu der Einheit ihrer Idee zurück, in welcher sie die Offenbarung des göttlichen Wesens, des göttlichen Willens und des göttlichen Geistes ist.

*) In welchem Falle er nur allmächtig wäre.

Anmerkung zu 1. Wenn man einmal von dem Begriffe eines persönlichen Gottes ausgeht, und sich nicht mit einem unentwickelten Gefühle des höchsten Wesens oder einer seichten Vorstellung desselben begnügen will, so ist ein idealisirter, vergeistigter Anthropomorphismus die einzige Weise, in welcher die Idee Gottes konkret gedacht werden kann.

Wie der Töpfer zum Topf verhält sich der göttliche Schöpfer nicht zu seinen Geschöpfen, und derselbe Apostel, der um die Abhängigkeit des Geschöpfes von dem Schöpfer aufs entschiedenste hervorzuheben, jene Vergleichung gebraucht, sagt an einer andern Stelle, wir seyen göttlichen Geschlechts.

In der That folgt es auch aus dem Begriffe Gottes selbst, daß er durch die Schöpfung, wie eben jener Apostel sagt, seine ewige Macht und Gottheit offenbare, oder wie Plato im Timäus sagt: ἀγαθὸς ἦν (ὁ θεὸς) ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δὲ ἐκτὸς ὤν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γένεσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

Wenn wir die göttlichen Personen mit den Prinzipien der Idee des Menschen vergleichen, so wird sowohl ihr Unterschied, wie ihre Gleichheit begreiflich. Ihr Unterschied, weil der Mensch als wesentlicher, seelischer*) und geistiger Mensch ein anderer ist, ihre Gleichheit, wie er in jeder dieser Bestimmtheiten der Eine und Ganze, sich selbst gleiche Mensch ist. Und eben so leuchtet auch ein, daß die Einheit der menschlichen Substanz die absolute Identität des Menschen ist, während seine Einheit mit sich selbst oder seine Totalität in der Bestimmtheit der Prinzipien die Einheit im Unterschiede der Personen ist.

In seiner Unmittelbarkeit ist der Mensch in sein

*) Dem seelischen Menschen entspricht der seelenvolle Mensch, nicht der ψυχικὸς ἄνθρωπος des neuen Testaments.

natürliches Leben entäußert, und so lange er nicht in sich geht und seelischer Mensch wird, ist auch seine durch seine psychische Thätigkeit vermittelte Vollendung zum Geist eine zukünftige.

Aber selbst der in gewisser Weise zum Geist vollendete, irdisch existirende Mensch wird sich bewußt, daß er durch Aufhebung seines natürlichen Lebens zum seelischen Menschen wiedergeboren wird, und daß sein subjektives psychisches Leben durch die Vermittlung des objektiven Seyns zum geistigen Leben wird.

Die Wahrheit ist, daß das ganze Bewußtseyn des Menschen, und der Mensch ist Bewußtseyn — das Bewußtseyn des wesentlichen, seelischen und geistigen Menschen seye und sein Verhältniß zu sich selbst ist ein ewiges, wenn er subjektiv oder durch seine psychische Thätigkeit für sich wird, was er an sich seyn kann, und in seinem Wissen in sein Wesen zurückkehrt.

Zu 3. Gott existirt nach der entwickelten Idee der Dreieinigkeit in jeder Bestimmtheit seiner selbst oder in jeder der göttlichen Persönlichkeiten, in der Einheit mit sich selbst oder in seiner Totalität. Jede Persönlichkeit ist, — aber jede in anderer Weise, der Eine und Ganze Gott, der in der Bestimmtheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes das Subjekt des ganzen Verhältnisses ist.

Der Vater ist Subjekt des Verhältnisses, in welchem Gott sich mit sich selbst vermittelt, indem er als terminus a quo (ἐξ οὗ) durch den Sohn den Geist sezt (spirat), der Sohn ist Subjekt desselben Verhältnisses, indem er als terminus per quem (δι οὗ) durch die Subjektivirung des göttlichen realen Seyns das Wesen des Vaters aktualisirt, und der Geist ist Subjekt des ganzen Verhältnisses, indem er nur dadurch Zweck und Resulat terminus ad quem desselben ist, daß er aus sich und durch sich selbst resultirt, und sich durch seine eigne Thätigkeit mit sich selbst, d. h. seinem Wesen zusammenschließt oder vermittelt.

Indem sich Gott in jeder Bestimmtheit, in welcher seine Substanz *) existirt, als Subjekt des ganzen Verhältnisses sezt, entstehen die Personen eben so sehr auseinander, wie sie ineinander übergehen, und die Einheit Gottes wird durch den Unterschied der Personen verwirklicht.

Da der Vater den Sohn zeugt, welcher den Geist vermittelt, der Geist aber in das Wesen des Vaters zurückkehrt, um aus sich selbst und durch sich selbst zu resultiren, und von dem Vater und dem Sohne auszugehen, so ist das Verhältniß Gottes zu sich selbst ein ewiges, in welchem sich die göttlichen Personen wechselseitig setzen und voraussetzen.

Wenn man sich Gott nur als seyend vorstellt, eine Vorstellungsweise, die noch niedriger ist, wie wenn man ihn nur als werdend denkt, so sind die Persönlichkeiten, in denen er ohne sein Thun existirt, für sich bestehende Substanzen, von denen jede ohne die andere existirt.

Wenn aber der Vater den Sohn zeugt, und der Geist von dem Vater und Sohn ausgeht, so wird Gott durch sich, was er an sich ist, und das Hervorbringen seiner selbst, oder das Aktualisiren seines Wesens ist sein sich zum für sich seyenden Geist Verwirklichen, so daß jede der göttlichen Personen nur im Verhältnisse zu den andern und in dem Prozesse ihres sich Setzens und Gesetztwerdens wirklich ist.

Diesen „Prozeß," der nach Hegel nur ein logischer ist, in welchem nicht die Subjekte des Prozesses, sondern die Formen oder Bestimmungen, durch welche sich Gott mit sich selbst in jeder seiner Bestimmtheiten ver-

*) Die göttliche Substanz ist von dem Wesen des Vaters zu unterscheiden, indem jene die absolute Idealität Gottes, dieses das Ansich oder die Potenzialität, das Vermögen oder die Macht zu seyn ist.

vermittelte, das Wesentliche seyn soll: — diesen Prozeß des göttlichen Lebens bestimmt dieser Denker in der Hinsicht unwahr, weil er das Werden des ewigen Vaters oder sein Anderswerden: die Entäußerung seines Wesens nicht als das durch seine subjektive Rückkehr in sich selbst ewig aufgehobene Moment bestimmt, indem nicht die Negation, sondern die Negation der Negation die Thätigkeit ist, durch welche sich Gott selbst erzeugt, oder der Sohn seiner selbst wird. Gott kann sich nur dadurch zu dem sein Wesen wissenden Geiste vollenden, daß er durch seine subjektive Rückkehr in sich selbst, d. h. in der Bestimmtheit des Sohnes, das durch die unmittelbare Bestimmung des Vaters gewordene Anderssein seines ewigen Wesens, d. h. die göttliche Natur subjektivirt, und durch die Vermittlung des objektiven Seyns den Geist verwirklicht.

Der Grundirrthum Hegels ist aber der, daß er die göttliche Selbsthervorbringung mit der Weltschöpfung identificirt, wornach Gott „sich verendlicht, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden, so daß die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes ist.“

Nach Hegel selbst ist das in sich Geschlossene, Vollendete unendlich, das aber, welches sich auf anders bezieht, ohne sich in seinem Verhältnisse zu anderem auf sich selbst zu beziehen, und dadurch die Schranke aufzuheben, endlich.

Wenn nun Gott erst durch die individuellen Geister sich das Wissen seiner selbst vermittelt, so ist er als Gott nur abstrakt unendlich; die individuellen Geister aber werden, wenn sie nur als endlich gedacht werden, nur als Momente oder Durchgangspunkte des allgemeinen Geistes vorgestellt. Nur sollte man den „absoluten Geist,“ der nur durch die individuellen Geister von sich selbst als der Wahrheit der Welt weiß, nicht an und für sich seyendes Wesen, oder in seiner

Allgemeinheit in sich zurückgekehrten, seiner selbst bewußten Geist nennen. Denn diese Bestimmungen bezeichnen die Idee eines von der Welt freien, persönlichen Gottes in ihrer wahren Bedeutung, können aber von dem Gott, welcher nur das Wesen der Welt ist, um sich durch die Weltschöpfung zum Geist zu vollenden, nur uneigentlich gebraucht werden.

Daß aber die Vorstellung eines allgemeinen Wesens so unwahr ist, wie die Vorstellung eines Geistes, der nicht persönlich existirt, wurde schon oft erwiesen.

Schleiermacher, dessen Ansicht von Gott im Allgemeinen die des Spinoza ist, bestimmt das Verhältniß Gottes zu der Welt dahin, daß auf der einen Seite seine Ursächlichkeit von der im Naturzusammenhang enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesezt, auf der andern aber dem Umfange nach ihr gleich gesezt werde.

Wird Gott nur als die einfache Ursache der Welt betrachtet, so ist seine Wirksamkeit in dem Sinne überräumlich und überzeitlich, daß seine Allmacht, d. h. seine absolute Causalität nur die Einheit aller besondern Ursachen ist.

Dadurch wird die Meinung widerlegt, als ob die göttliche Wirksamkeit in besondere Wirkungen getheilt seye, so daß er das Besondere an und für sich und nicht als Vermittlungspunkt, das Allgemeine und das Einzelne isolirt und nicht als Moment oder Bestimmung des Besondern schaffe und erhalte, d. h. fortfahre es zu schaffen.

Wenn aber Gott nicht eben so sehr die allerkonkreteste wie die allgemeinste Ursache ist, so wirken die besondern Ursachen, deren nur abstrakte, einfache Einheit er ist, selbstständig oder unbedingt.

Dagegen folgt aus der Abhängigkeit alles Gewordenen eben so sehr, daß es in seiner Bestimmtheit von der absoluten Ursache der Welt gesezt wird, wie aus seiner Selbstständigkeit oder aus seinem Fürsichgesezтseyn

folgt, daß es sich selbst sezt. Wenn sich dieß aber so verhält, so ist Gott an sich und durch sich die konkreteste Weltursache, und die besondern Ursachen sind weder selbstständig noch existirt die allgemeine Ursache in ihrer Besonderheit.

Wie abstrakt die Welt als „Gesammtheit des endlichen Seyns“ definirt wird, an dem auch individuelle Geister nur Momente des „Naturzusammenhangs“ oder „Entwicklungspunkte der Welt“ sind, ist leicht einzusehen.

Eben dieser abstrakte Standpunkt zeigt sich auch in Schleiermachers Lehre von der Schöpfung, in welcher Schleiermacher von aller Zeit, d. h. Succession des göttlichen Schaffens nur abstrahiren kann, um die Frage nach dem bestimmten Verhältniß Gottes zu der Welt unbeantwortet zu lassen.

„Unser unmittelbares Abhängigkeitsgefühl, „sagt er S. 182 der ersten Auflage der Dogmatik, „findet in der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Welt keine bestimmtere Befriedigung als in einer ewigen Schöpfung derselben. Ob man glaubt auf eine Zeit zurückgehen zu müssen, wo gar kein Naturzusammenhang für die Abhängigkeit von Gott gegeben war, oder ob mit Ableugnung einer solchen behauptet wird, daß in jedem Punkte der unendlichen Zeit der ganze Zusammenhang auf gleiche Weise in der Ursächlichkeit des höchsten Wesens begründet seye, ist in unserer Hinsicht völlig gleichgültig. Zwei Seiten später aber sagt er: „wenn man keine ewige Schöpfung annehme, so gerathe man in Verlegenheit, den göttlichen Beschluß zwiefach denken zu müssen: ohne seine Erfüllung aber doch eben so sehr Beschluß, und mit seiner Erfüllung, wodurch denn doch in Gott Gegensätze eingeräumt werden. Wollen wir aber auch die Welt überhaupt eben so gleichmäßig mit dem göttlichen Beschluß immer im Hervortreten begriffen denken, so kommen wir auf die zeitliche Schöpfung zurück.“

Vorerst ist eine unendliche Zeit ein Werden von Nichts zu Nichts; denn hat das Werden ein Prinzip, welches von dem Nichtseyn, d. h. Seynkönnen in das Seyn übergeht, so fängt es an; und hat es einen Zweck, so ist es nicht unendlich, sondern das Werdende erreicht seine Vollendung. Ist aber in jedem Punkte der Zeit der ganze Naturzusammenhang auf gleiche Weise in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet, so ist Gott nur substanzielle Ursache der Welt, und das Besondere oder die bestimmten Zeiten werden von ihm nicht geschaffen, d. h. sind von seiner Causalität unabhängig oder selbstständig. Was aber den zweifachen göttlichen Beschluß betrifft, so wird er vereinfacht, sobald man ihn als die Voraussetzung des zeitlichen Schaffens und mithin vorzeitlich, nicht aber ewig denkt, so daß er nicht ohne seine Erfüllung ist, sondern diese bewirkt.

Wenn aber nichts desto weniger ein Uebergehen Gottes von der ewigen Weltschöpfung zu der zeitlichen angenommen wird, so widerspricht dieser Wechsel freilich der Ansicht, welche an der Substanzialität Gottes festhält, nicht aber der Idee eines lebendigen persönlichen Gottes.

S. 296 der zweiten Auflage sagt Schleiermacher, „die Welt könne auch zeitlos gewollt, doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten seyn, wie das jezt in der Zeit entstehende, von Gott auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden sey.“

Allein das zeitlos Gewollte und Bewirkte wird nur wesentlich, nicht aber in seiner Existenz geschaffen, und wenn daher Gott gegen das, was wirklich wird, nicht gleichgültig, und dieses von ihm unabhänig seyn soll, so wird er sich im Unterschiede seiner Eigenschaften durch die Weltschöpfung offenbaren.

Wenn wir nämlich erwägen, daß Gott die besondern Zeiten nur als Momente eines von ihm ewig geschaffenen und erkannten Systems durch die Zeit ins Da-

seyn treten läßt, oder succeſſiv schafft, und daß er sich als absoluter, in sich vollendeter Geist in jeder seiner Eigenschaften in der Einheit mit sich selbst bestimmt, so denken wir ihn nur als Erzieher der Welt, wenn wir die vollständigste Manifestation seiner ewigen Macht und Gottheit als eine erst nach der Erfüllung aller Zeiten wirkliche betrachten.

Da Schleiermacher Gott nur als substanzielle Weltursache vorstellt, so sind auch die göttlichen Eigenschaften nur bestimmte Weisen der göttlichen Ursächlichkeit, und so schön auch die Momente des religiösen Bewußtseyns auf die entsprechenden göttlichen Eigenschaften bezogen werden, so wird doch durch die Restriktion: daß in der einfachen Ursächlichkeit Gottes nichts zu unterscheiden seye, die konkrete Entwicklung des Gottesbewußtseyns aufgegeben*).

Sehr interessant ist Schleiermachers Kritik der Dreieinigkeitslehre. Er ist der Meinung, man könne die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und eben so die Einheit des Wesens entweder geringer, als die drei Personen oder umgekehrt.

Da der Sohn von dem Vater gezeugt werde, der Geist aber vom Vater und Sohn ausgehe, so seye das Verhältniß des Sohnes zu dem Vater ein Abhängigkeitsverhältniß, das Verhältniß des Geistes aber seye eine zweifache Abhängigkeit. Sonach würden die göttlichen Personen in einer Abstufung vorgestellt.

Aber in diesem Abhängigkeitsverhältniß werden sie

*) Die Schleiermacher'sche Beziehung der Zustände des religiösen Bewußtseyns auf die göttlichen Eigenschaften erinnert, wo das Kant'sche Postulat der praktischen Vernunft, nach welchem man handeln soll, als ob ein Gott wäre, dessen Daseyn theoretisch nicht zu erweisen seye. Nach Schleiermacher bestimmen sich die religiösen Zustände des Gemüths, als ob Gott heilig und gerecht wäre, wiewohl er an sich eigenschaftslos ist.

nur vorgestellt, wenn man den Sohn in seinem Erzeugtwerden und den Geist in seinem Ausgehen als unthätig annimmt. Wenn aber das Erzeugtwerden des Sohnes zu einem Sichselbstzeugen wird, und wenn der Geist von dem Vater und Sohn als seinen eigenen Prinzipien ausgeht *), so resultirt er aus sich und durch sich selbst. Indem ferner in dem ewigen Verhältniß der Personen kein prius aut posterius ist, so sezt der Vater eben so sehr den Geist voraus, wie dieser den Vater und Sohn. Wenn mithin der Vater nur durch die ewige Rückkehr des Geistes in seinem Anfange der terminus a quo der Erzeuger des Sohns ist, so ist er nicht größer als der Geist, und da der Sohn sich eben so sehr selbst zeugt, wie er gezeugt wird, so ist er dem Vater gleich.

Die Wahrheit ist, daß die Personen nicht verhältnißlos existiren, sondern daß sich Gott oder die göttliche Substanz in jeder Person nur im Verhältnisse zu den andern verselbstständigt.

Die göttliche Substanz aber ist die absolute Identität Gottes in jeder der drei Personen. Wenn nun Gott nicht nur als solcher, sondern in der Bestimmtheit der Personen mit sich selbst Eins ist, so ist die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes dieselbe. Aber nur in dem Prozesse des wechselseitigen sich Setzens und Voraussetzens sind sie Personen Einer und Derselben Substanz und nicht für sich bestehende Substanzen. Die Einheit der göttlichen Substanz aber kommt mit den Personen in gar keinen Vergleich, da sie die in den drei Personen gleiche Gottheit ist.

*) Und wären sie nicht die Prinzipien seiner selbst, so wäre nicht Ein Gott, der sich in jeder Person sezt.

§. IV. Die Idee Gottes.

Die Idee Gottes hat ihre Wahrheit in dem Gedanken, daß er die absolute Freiheit ist.

Gott ist erstens an sich absolut frei, weil seine Existenz die Verwirklichung seines voraussetzungslosen Willens ist. Die Freiheit des Vaters.

Er ist subjektiv oder in seinem Insichzurückgekehrtseyn frei, weil sein in sich reflektirter Wille die Idealität des realen Seyns ist. Die Freiheit des Sohnes.

Und er ist durch die Wahrheit seiner Idee an und für sich frei, weil das durch den Willen des Sohnes vermittelte Wissen des Geistes das Wissen seines Wesens ist.

Auch der menschliche Geist ist wesentlich frei, aber sein Wesen ist, wenn es gleich in seinem Wollen sein Ansichseyn ist, ein geschaffenes eigenthümliches, nicht lauterer, voraussetzungsloser Wille.

Die menschliche Seele ist in ihrem in ihr Wesen Zurückgekehrtseyn gleichfalls die Idealität ihres Seyns, aber sie wird diese Idealität nur durch den Kampf mit dem natürlichen, selbstischen Wollen. Und das geistige Individuum wird nur die ideelle Wahrheit seiner Besonderheit. Gott aber ist ewig durch seinen Willen, die Wahrheit seiner selbst und der Welt. Er ist die ewige Einheit mit sich selbst und der alles versöhnende und verklärende Wille der absoluten Liebe.

Das menschliche Wissen ist selbst in der Wahrheit, in welcher es sich zum Wissen des Universums erweitert, ein nur subjektives Wissen, indem nur die Individuen die Wissenden sind; — das göttliche Wissen ist aber in reflexiver Beziehung die Idee des absoluten Ideals, welches Gott selbst ist, in Beziehung auf die Schöpfung ein die Welt aus ihrer absoluten Einheit erkennendes Wissen.

Auch der menschliche Geist wird durch die Verwirklichung seiner Substanz nicht macht- oder wesenlos, sondern weil seine Wirklichkeit seine Energie ist, so wird er durch

die Aktualisirung seines Wesens seiner selbst mächtig. Da er durch sein Wollen für sich, d. h. wissend wird, was er an sich (potentia) ist, oder seyn kann, so wird seine Möglichkeit (δύναμις) durch seine Wirklichkeit (ἐνέργεια) nicht aufgehoben, sondern indem sein Wesen die Möglichkeit seines Wissens (das Vermögen zu wissen) sein Wissen das Wissen seines Wesens ist, ist er eben so sehr an sich die Voraussetzung seiner Idee, wie er für sich der Zweck oder das Resultat seiner subjektiven Thätigkeit ist. In den natürlichen Dingen ist die Möglichkeit nicht verwirklicht, in ihrer Wirklichkeit aber ist die Möglichkeit aufgegangen. Ihre Möglichkeit zu seyn, wird durch ihr Seyn aufgehoben, und dieses hebt sich selbst auf, weil es in seiner Verwirklichung seine Möglichkeit verliert.

Aber der Geist ist in seiner Verwirklichung nicht entäußert oder auch nur befangen, da seine Aeußerungen Bestimmungen seines Willens sind, und in seiner ideellen Wirklichkeit ist er in sich gekehrt und seiner selbst mächtig. Da seine Existenz die Aktualität seines Willens ist, so ist sein Wesen in seiner Wirklichkeit die Macht zu seyn, und er wird nur durch sein Wollen die Freiheit seiner selbst in seinem Wissen, weil er in seiner Idee in sich zurückkehrt und sich in seiner Wesentlichkeit oder Potenzialität seiner Verwirklichung voraussezt.

In Beziehung auf Gott kann man sagen, der göttliche Geist setze den Sohn und Vater voraus, indem er von beiden ausgehe, und er setze den Vater und mit ihm den Sohn nur voraus, weil er durch sein Wissen in das Wesen des Vaters zurückkehre.

Aber während die Freiheit des menschlichen Geistes nur in der gewollten und gewußten Einheit mit seinem Ansichseyn oder Wesen ihre Wahrheit oder Wirklichkeit hat, ist die göttliche Freiheit eine überschwengliche, weil Gott an sich lauterer, voraussetzungloser Wille ist, durch sich oder subjektiv sein reales Seyn ewig idealisirt, und für sich in seinem Wissen sich in der absoluten Wahrheit seines Wesens erfaßt.

Während sich der menschliche Geist nur als ein bestimmtes Organ des Organismus, dessen Schöpfer Gott, dessen Haupt der Sohn Gottes ist, erfassen kann, so daß seine Freiheit in Beziehung auf den absoluten Geist und die Totalität der besondern Geister, nur die Einheit seines individuellen Willens mit dem göttlichen Willen, und durch diese die Einheit mit dem Willen Aller ist; — ist das Verhältniß Gottes zu der Welt das des Schöpfers zu seiner Schöpfung.

Durch diese schöpferische Freiheit ist der absolute Geist die Einheit seiner selbst und der Welt. Die Einheit seiner selbst, indem er an und für sich die Wahrheit des Begriffs wird, den er durch die Weltschöpfung stufenweise und in seinen besondern Einheiten objektivirt und offenbart; die Einheit der Welt, indem der sich durch die Macht des Vaters, durch die Liebe des Sohnes und durch die Weisheit des Geistes offenbarende göttliche Wille das absolute Prinzip der Welt ist, durch welches sie ihr Daseyn hat.

Die Pantheisten, welche die Existenz eines persönlichen Gottes für unmöglich halten, weil er durch die Welt beschränkt werde, abstrahiren davon, daß die Welt für Gott eben so sehr nicht ist, wie sie für ihn ist. Sie ist *nicht* für ihn, weil sie durch ihn geschaffen wird, und er nicht aufhört sie zu schaffen *); — sie *ist* für ihn, weil er in seinem Schaffen nicht sich selbst, sondern ein anderes Seyn und andere Wesen als sich selbst hervorbringt, und weil die Dinge in ihrem Gesetztwerden sich selbst setzen, die Geschöpfe in ihrem Geschaffenwerden sich selbst schaffen.

Diejenigen dagegen, welche mit Recht an der Ueberzeugung der Ueberweltlichkeit Gottes festhalten, fallen in den doppelten Irrthum, daß sie erstens Gott durch die Welt beschränken, und ihn zweitens, da sie ihn nur als seyenden vorstellen, seinem Seyn nach für allgegenwärtig halten.

*) Die Erhaltung ist eine fortgesetzte Schöpfung.

Durch die erstere Bestimmung stellen sie den Urgeist den geschaffenen Geistern gleich und bleiben in dem ungelösten Widerspruch des nicht nur in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf alles Andere unendlichen, d. h. des allgemeinsten Geistes, und der Beschränkung dieses absoluten Wesens stehen; und in der lezteren Hinsicht verfallen sie in Pantheismus, wenn sie konsequent seyn und nicht glauben wollen, was sie vernünftigerweise nicht glauben können.

Sagen wir aber: die Welt ist eben so sehr Schöpfung Gottes, wie für sich bestehendes Seyn, und die Gottheit ist nur im Schaffen, im Erlösen und im Vollenden der Welt, durch die Macht des Vaters, die Liebe des Sohnes und die Weisheit des Geistes gegenwärtig, d. h. wirksam, dann denken wir ihn weder durch die Welt beschränkt, noch nehmen wir eine Allgegenwart Gottes an, in welcher er die Welt nicht schafft, sondern sie ist. Indem Gott liebend geliebt und wissend gewußt wird, ist er zwar die Einheit der Welt, weil seine Geschöpfe nur durch seinen, in dreifacher Weise sich offenbarenden Willen existiren; weil er aber schöpferische Einheit der Welt ist, unterscheidet er sich selbst von seinen Geschöpfen, und wird von ihnen in seiner absoluten Selbstständigkeit, in seiner ideellen Einheit mit sich selbst erkannt.

Die Einheit der Liebe und des Wissens ist die innigste, aber je selbstständiger die Geschöpfe sind, je tiefer sie sich in sich selbst erfassen, desto inniger kann ihre Liebe, desto vermittelter kann ihr Wissen Gottes werden. Und von seiner Seite offenbart sich Gott als Schöpfer in einer seinem Wesen, Willen und Wissen desto angemesseneren Weise, desto höher und herrlicher, je selbstständiger, je ähnlicher ihm selbst seine Geschöpfe sind. Wie unbestimmt erscheint dagegen die pantheistische Ansicht, welche Gott für den Unendlichen, die Welt für das Endliche erklärt, und, indem sie zu der Einsicht fortgeht, daß das nur Unendliche keine Realität, das nur Endliche keine Wahrheit hat, Gott als die Wahrheit der Welt, die Welt als die Realität Gottes bestimmen muß.

Damit, daß man Gott die Wahrheit der Welt nennt,

iſt der Pantheismus nicht überwunden, wenn man ſich nicht zu der Ueberzeugung erhebt, daß er dieſe Wahrheit als perſönlicher Geiſt iſt.

Was Gott in ſeinem Verhältniſſe zu ſich ſelbſt und zu der Welt iſt, als dieß wird er erſt in dem realen Wiſſen in der allſeitig vermittelten Wahrheit erkannt, in welcher der Begriff Gottes zu der in ihrer Allgemeinheit konkreteſten Idee wird. Aber ſelbſt metaphyſiſch läßt es ſich erweiſen, daß die abſolute Idee nur die Idee einer abſoluten Perſönlichkeit ſeyn kann.

Aus der Einheit der Welt folgt es, daß Eine Idee in allem exiſtirt, wenn gleich die Momente, die Formen und die Stufen, in denen die Eine Idee wirklich iſt, in jedem möglichen Gegenſatze erſcheinen.

Wenn aber ſchon eine denkende Naturforſchung die niederern Daſeynsweiſen immer im Verhältniſſe zu den höheren, welche ihre konkreten Einheiten ſind, begreift, bis ſie in der Natur des Menſchen die individuelle Totalität des Naturbegriffs erkennt, was iſt vernunftgemäßer, als wenn wir ſelbſt die Einheit des Geiſterreiches nicht nur als ſubſtanzielle Allgemeinheit, ſondern als in ſich reflektirte, abſolute Totalität betrachten, ſo daß das Ideal der Vernunft, wie Kant die Idee Gottes mit Recht nennt*), in einer Perſönlichkeit realiſirt iſt, welche in eben dem Sinne das Urbild der individuellen Geiſter iſt, in welchem der individuelle Geiſt das Urbild der Natur iſt. Wie wir die Natur nur im Verhältniß zu ihrer konkreten, für ſich ſeyenden Allgemeinheit oder dem Menſchen verſtehen, ſo begreifen wir auch die Welt der individuellen Geiſter nur im Verhältniß zu dem Urgeiſt, der in ſeinen Geſchöpfen die Idee, deren abſolute Wahrheit er an und für ſich iſt, in beſonderen Einheiten manifeſtirt**).

*) Wenn er ſie auch nicht als Ideal gedacht hat.

**) Es iſt hier nicht der Ort zu zeigen, mit welcher Genialität und mit welcher tiefen Einſicht namentlich Steffens, das Ver-

Wenn es aber darauf ankommt, das Ideal der Vernunft zu denken und zu schauen, dann sind die Sphären der Natur und in noch höherem Sinne des Menschenlebens zu betrachten, in denen Gott sich offenbart. Den erfülltesten, konkretesten Begriff Gottes, die innigste, idealste Anschauung seiner Majestät, Liebe und Weisheit werden die sich bilden, welche seine Wege, seine Gerichte und Führungen in dem Reiche der Natur und in der Welt des Geistes am meisten erforschen.

Daß Gott die Welt aus Liebe ins Daseyn gerufen hat, daß für ihn alle Dissonanzen der Erscheinung ewig versöhnt sind, und daß die göttliche Weisheit das die Welt ordnende und bestimmende Prinzip ist, dieß ist das Wesentliche, aber weil es das Wesentliche ist, ist die Einsicht davon noch nicht die Wissenschaft des Göttlichen.

Sich der Weise bewußt zu werden, in welcher Gott in der Einheit des Ganzen die besondern Zeiten und Sphären der Welt schafft, und durch welche Gerichte und Führungen der Erzieher des Menschengeschlechts seine Geschöpfe ihrer Bestimmung und dem Zwecke ihres Daseyns entgegenführt, wie er vor der Vollendung der Zeit niemals nur Richter oder Erlöser oder Heiliger allein ist, sondern sich immer nur in der Totalität seiner selbst offenbart, aber welches die Unterschiede seiner besonderen Offenbarungsweisen sind, dieses bestimmte Verhältniß Gottes zu der Welt ist zu erforschen, wenn er durch sein Verhältniß zu der Welt in seiner konkreten Idee an und für sich erkannt werden soll*).

Diese religiöse Weltbetrachtung ist der wissenschaftlichen Erkenntniß so wenig entgegengesezt, daß sie vielmehr die Wahrheit der lezteren ist, und da Gott in seiner persönli-

---

hältniß der Geschichte zu der Natur und das Verhältniß Gottes zu der geistigen und zu ihrer Voraussetzung der natürlichen Welt entwickelt hat.

*) Denn ohne daß sich uns Gott offenbart, erkennen wir ihn nicht, sondern durch seine Offenbarung wird er an und für sich erkannt.

chen Existenz das Ideal der Welt, in seiner absoluten Allgemeinheit der konkreteste Geist ist, so ist das Gottesbewußtseyn durch alle Momente des Weltbewußtseyns vermittelt, und die Welt ist nur die Schöpfung Gottes, weil sich die göttliche Idee in allen ihren Sphären reflektirt.

Die Idee Gottes bestimmt sich mithin in jeder vollständigen Betrachtungsweise doppelt; erstens im Reflexe der göttlichen Schöpfung, und zweitens als Ideal der Vernunft, oder als Idee des Schöpfers und diese subjektive Bedeutung der göttlichen Idee bestimmt sich uns durch jene objektive, so daß unser Gottesbewußtseyn allseitig durch unser Weltbewußtseyn vermittelt wird, und dieses sich in jenem vollständig reflektirt.

In der Schöpfung die vollständige Offenbarung des Schöpfers zu erkennen, ist die höchste Aufgabe der Vernunft, aber der alles versöhnende Glaube und das alles verklärende Wissen, durch welches wir die Erscheinungen in der Form des Ewigen betrachten, ist in seiner Wesentlichkeit nicht ein reales Schauen dessen, was geglaubt und als das Substanzielle gewußt wird. Gott selbst offenbart sich im Verlaufe der Geschichte nicht in seiner absoluten Liebe und Wahrheit, sondern mehr nach seiner Macht und nach seiner Gerechtigkeit, wiewohl sich die Zeiten der Welt eben so sehr selbst widerlegen und richten, wie durch den Fortschritt widerlegt und gerichtet werden.

Wenn aber die Welt durch die Vermittlung der Zeit und des successiven Schaffens zu der Wahrheit wieder hergestellt ist, welche sie in ihrem Wesen und in dem ewigen Schaffen Gottes hat, indem die der Zeit vorausgesezten substanziellen Ideen der Geschöpfe durch diese selbst zu aktueller Ewigkeit vollendet werden, indem der Schöpfer sich in der absoluten Wahrheit des Geistes offenbart, dann werden selbst die nur zeitlichen, d. h. übergehenden Gegensätze und Verkehrtheiten der Idee durch ihr Aufgehobenwerden die Erkenntniß der sich durch ihre innere Realität bewährenden, d. h. ewigen Gestaltungen vermitteln, so daß am Ende alles und

selbst das Böse und das Uebel durch sein Ueberwundenwerden zur Verherrlichung Gottes und zur Bekräftigung der Freiheit Kinder Gottes dient*).

Die Idee Gottes, welche der Schluß der Metaphysik seyn muß, ist der Punkt, von welchem in das Gebiet der realen Wissenschaften hinübergeschaut wird. Wie sie das Resultat des Vernunftwissens ist, so ist sie die Voraussetzung des realen Wissens.

) Wer sich nun aber nur entweder ein todtes Seyn, oder eine bewegungslose, unthätige Ruhe, oder ein bestandloses Werden, eine unruhige Thätigkeit denken kann, wird es unbegreiflich finden, daß nach der Erfüllung der Zeit, nach der Verwirklichung der Idee nicht mehr fortgeschritten wird, indem er dieses Nichtfortschreiten nicht positiv als ewige, in sich zurückkehrende und deßhalb ruhige Thätigkeit, sondern nur negativ als Stillstand des Fortschreitens vorstellen kann). Wenn wir nämlich von unserem Zeitleben ausgehen, in welchem wir durch Ueberwindung der Unangemessenheit unseres Seyns zu unserer Bestimmung, und durch die Verwirklichung dessen, was wir nicht sind, sondern seyn können und seyn sollen, fortschreiten, so muß uns jeder Moment, in welchem wir nicht fortschreiten, als Negation unserer Thätigkeit erscheinen; wenn wir aber erwägen, daß die unendliche Liebe und das unendliche Wissen verklärter Geister eine unendliche Befriedigung, d. h. ewige Seligkeit gewähren muß, so ist nicht einzusehen, warum zu einem unerreichbaren Ziele fortgeschritten werden soll. Daß aber die Liebe und das Wissen intensiv unendlich ist, davon wollen wir Niemand überzeugen, der sich davon nicht selbst überzeugt hat, und daß das Wissen der Welt in jedem Individuum, in dessen Besonderheit sich das Ganze reflektirt, extensiv ein unendliches, d. h. allumfassendes werden kann, dieß ist auch nicht unbegreiflich, indem in jedem geistigen Individuum durch die Einheit der Gattung alles möglich ist, was in andern wirklich geworden ist. Wie innig und weitreichend schon das Wissen der im Zeitleben von ihrer Körperlichkeit sich scheidenden und in ihre Innerlichkeit zurückkehrenden Psyche werden kann, beweist die Extase somnambüler Individuen.

---

*) Das nämliche Mißverständniß ist es, wenn man die göttliche Allwissenheit für die Allwissenheit der langen Weile hält.

Die gewöhnliche Meinung iſt, man erforſche die Natur und die Geſchichte um ſo gründlicher, je irreligiöſer und mithin auch je idealloſer man forſcht. Und wirklich iſt auch die Rückſicht auf Gott, wenn ſie eine nur äußerliche iſt, wenn man nur bald da bald dort an die Liebe und Weisheit Gottes erinnert, oder wenn man Erſcheinungen, die man in dem natürlichen oder geſchichtlichen Zuſammenhang nicht zu begreifen weiß, auf Gott bezieht — nicht wiſſenſchaftlich.

Aber wie religiöſe Gemüther, die ihres Glaubens leben, die Religion nicht auf ein beſonderes Gebiet von Betrachtungen und Handlungen beſchränken, wiewohl jede Religion eine ihr eigenthümliche Sphäre hat, — ſondern in allem ihrem Denken und Thun beweiſen, daß ſie an den allgegenwärtigen Gott als Richter, Erlöſer und Heiliger der Welt glauben: — ſo hat auch das religiöſe Wiſſen nicht nur als Theologie ſein eigenthümliches Gebiet.

Sondern wer durch die Tiefe der Natur- und Geſchichtforſchung ſelbſt auf die Einſicht kommt, daß die Welt die Offenbarung eines abſoluten Geiſtes iſt, ein ſolcher denkt eben ſo wiſſenſchaftlich wie religiös, und es wäre der Triumph der realen Wiſſenſchaft, wenn ſie, falls man keinen Gott glaubte, die Idee deſſelben poſtuliren müßte*).

Und indem die göttliche Wirkſamkeit und die Wirkſamkeit der Natur und des geſchaffenen Geiſtes ſich nicht beſchränken, ſondern das Geſezt- oder Geſchaffenwerden der Welt die Vorausſetzung ihres ſich ſelbſt Setzens und Schaffens iſt, ſo iſt Gottes ewige Macht und Gottheit in ſeinen Werken und Schöpfungen ſelbſt zu erforſchen, wie ſich uns der Geiſt eines Künſtlers oder Dichters in ſeinem Werke oder in ſeiner Poeſie ſelbſt am einleuchtendſten offenbart, ſo daß wir ihn um ſo wahrer verſtehen, je mehr wir uns in dem Sinne und Geiſt ſeines Kunſtwerks oder ſeiner Dichtung vertiefen, worin er ſein Innerſtes enthüllt.

---

*) Aber nicht auf eine äußerliche Weiſe, wie man ihn z. B. zur Erklärung der centrifugalen Richtung der Weltkörper poſtulirt hat.

Es ist eine gewöhnliche Meinung, man denke um so religiöser, je unwissenschaftlicher, und um so wissenschaftlicher, je irreligiöser man denke, weil man sich das Verhältniß von Religion und Wissenschaft nur als ein äußerliches vorstellt, in welchem sich freilich beides, das religiöse und weltliche Wissen, wechselseitig stört.

Wenn aber in Beziehung auf die Sphäre des objektiven Seyns das religiöse Wissen zur Wissenschaft der Natur wird, die naturwissenschaftliche Forschung aber auf einen intelligenten Schöpfer zurückführt, welcher sich da am höchsten offenbart, wo das Leben am freisten und selbstständigsten erscheint, wie sollten sich in solchem Einswerden nicht beide Betrachtungsweisen fördern. Sind die Materialisten scharfsinnigere, tiefere Physiologen, als jene, welche die Körperlichkeit als die unmittelbare Verwirklichung und als das Organ eines übernatürlichen, sich selbst erfassenden und befolgenden Prinzips betrachten? Sind die Naturalisten, welche den Menschen als höchstes Naturprodukt ansehen, denkendere Köpfe als die Naturforscher, welche die Elemente nur als Voraussetzung, das Niedrige überhaupt nur als Uebergang und Vermittlung zu dem Höhern betrachten, indem der gewordene Geist zwar durch die Vermittlung der Natur, aber nur durch den absoluten ewigen Geist geschaffen seyn kann? Oder sind die einer weisen Vorsehung Hohn sprechenden Hypothesen von dem zufälligen Entstehen und Vergehen der Menschen der Urzeit wissenschaftlicher als die Untersuchungen eines Cuvier und Anderer, welche auf die dem religiösen Denken*) entsprechendsten Resultate führen?

Aber auch das religiöse Wissen darf gegen das natürliche Wissen nicht gleichgültig seyn, wenn es sich nicht mit einem abstrakten Glauben an die Vorsehung und Weltregierung begnügen, sondern die göttliche Weisheit in der Gesetz-

*) Ich könnte auch sagen, der religiösen Tradition, wenn diese selbst als eine besondere Weise des religiösen Wissens und nicht als etwas äußerlich Ueberkommenes und Geglaubtes betrachtet wird.

mäßigkeit der Naturentwicklung erkennen will, so daß die Resultate der kosmologischen und geologischen Untersuchungen selbst für die Theologie von Wichtigkeit seyn müssen.

Daß die Geschichte eine Offenbarung Gottes, oder bestimmter, der Macht und Gerechtigkeit des Vaters, der Liebe des Sohnes und der Weisheit des Geistes seye, diese Ueberzeugung wird gleich sehr über die Meinung eines zufälligen Geschehens, in welchem die partikulärsten Motive den Ausschlag geben, wie über die Ansicht erheben: daß der menschliche Geist sein eigener Schöpfer und der absolute Geist die Wahrheit des menschlichen Geistes seye, indem die begriffene Geschichte *seine* „Erinnerung und Schädelstätte*)“ bilde.

Das Raisonniren, was hätte geschehen sollen und nicht sollen, welche Handlungen moralisch seyen oder nicht seyen, macht freilich die religiöse Ansicht der Geschichte nicht aus.

Aber die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, des Willens und des Schicksals durch die geschichtliche Forschung zu erkennen, so daß die Weltgeschichte selbst das Weltgericht ist, und die Idee des Geistes in allen Gestaltungen seiner Wirklichkeit in angemessener oder unangemessener Form erkannt wird, dieß ist die Wahrheit der geschichtlichen Betrachtung. Indem alle Zeiten und Sphären im Verhältnisse zu dem Mittler der Welt oder ihrer subjektiven Einheit, und zu der Vollendung des Geistes im Schlusse seiner Selbstverwirklichung ihre Bedeutung erhalten und sich durch ihre Besonderheit selbst als Gegensätze oder besondere Stufen der durch den subjektiven Geist der Welt geoffenbarten und in ihrem Schlusse verwirklichten Wahrheit der Idee erweisen, bewährt sich das religiöse Bewußtseyn durch das weltliche Bewußtseyn selbst, und die Schicksale der Menschheit werden eben

*) „Die Aufbewahrung der Geister,“ sagt Hegel S. 765 der Phänomenologie, „nach der Seite ihres freien Daseyns ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen bilden die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes.“

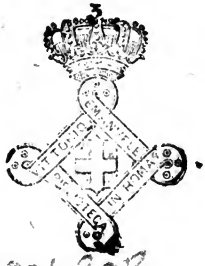
so wohl durch ihren eigenen Willen geschaffen, wie sie die Gerichte und Führungen Gottes sind.

Erst in der neueren und (in Beziehung auf eine im höheren Sinne wissenschaftliche Geschichtsforschung) erst in der neusten Zeit hat sich der Geist der Menschheit zu der Idee eines den Prozeß der Naturentwicklung in seiner ganzen Organisation genetisch darstellenden Systems, und eines alle Zeiten und Sphären des menschlichen Daseyns umfassenden Systems der Entwicklungs- und Bildungsgeschichte des Geistes erweitert.

In eben dem Maße, in welchem die subjektive Freiheit größer ist, die Bedeutung der Eigenthümlichkeit tiefer erkannt wird, wird auch die Empfänglichkeit für die Natur und die Welt des Geistes vielseitiger, und die Idee des Ganzen bestimmt sich konkreter und in größerer Vermittlung.

Daß aber die Idee des alleinigen, in der Welt sich offenbarenden Gottes es ist, durch welche der menschliche Geist über die engen Sphären seiner nationalen Bestimmtheit hinaus und in sein Inneres zurückgeführt wird, um aus seiner inneren Allgemeinheit die Zeiten und Sphären des Universums als Momente eines Systems zu erkennen, dieser Gedanke ist es, wodurch das Interesse des empirischen Wissens selbst in seiner äußersten Vereinzelung begreiflich wird.

Und so hat auch die Metaphysik als Wissenschaft der Idee keinen andern Zweck, als eine Grundlage der realen Erkenntniß Gottes und der Schöpfung zu seyn, durch welche er sich offenbart.



HAG 204803

Corrigenda.

Seite XI Zeile 7 von oben statt Log. I. Bd. lies Log. III. Bd.
— XIII Z. 12 v. o. st. dem Seyn und Nichts l. dem Seyn oder Nichts.
— — Z. 2 v. u. nach der einfachste; setze: so daß Hegel selbst das eine Seyn logisch nicht anders als durch den Begriff der Identität bestimmen konnte.
— 11 Z. 8 v. o. l. des Fichte'schen subjektiven Idealismus.
— — Z. 21 st. in sich selbst alle Wahrheit l. an sich selbst. —
— 20 Z. 2 v. u. st. ist das Vernünftige l. ist jedoch das Vernünftige.
— 47 Z. 8 v. u. st. so daß zwar beide Bestimmungen u. s. w. l. so daß die Extensität die Bestimmung oder das Moment der Intensität selbst ist, und diese nur in dem Sinne Moment und nicht einfache Einheit ist, in welchem sie in dem umgekehrten, nicht (wie Hegel behauptet) direkten Verhältnisse zu der Extensität steht.
— 53 setze nach der Anmerkung: Das Ganze mag nun aber im Gleichgewichte der Momente wirklich seyn; oder die Einheit der Faktoren mag in der Besonderheit des einen oder des andern Faktors gesezt seyn, in keinem Falle kontinuiren sich (wie Hegel sagt) „die Seiten nach ihren Qualitäten in einander, welche Kontinuation als Dieselbigkeit der Qualitäten in jeder der beiden Einheiten gesezt seyn soll."
— 65 Z. 17 v. o. st. da „dieser Umstand äußerlich an ihm" l. sofern dieser Umstand (z. B. das nur angelernte Wissen) äusserlich an ihm."
— 74 Z. v.2. u. l. dessen Wirkung sie als „äußeres Daseyn" seyn soll.
— 68 Z. 3 v. u. st. diese geistige l. die geistige.
— 77 Z. 11 v. u. nach ihrem Aufgehobenwerden durch die allgemeine

Substanz, setze hinzu: oder wie dort gesagt wird: durch das allgemeine Wesen.

Seite 95 Z. 8 v. o. st. Darin erweist sich die schöpferische u. s. w. l. Darin erweist sich die überschwengliche Freiheit des Schöpfers, daß er nicht nur die absolute Ursache der Welt, sondern vielmehr eben so sehr oder in noch höherem Sinne die absolute Ursache seiner selbst ist, indem er u. s. w.

— 100 Z. 10 v. u. st. durch ein Uebergehen in das Seyn l. durch ein Uebergehen aus dem Seynkönnen in das Seyn.

— Z. 15 v. o. st. durch sein Verhältniß zu der Welt l. in seinem Verhältniß zu der Welt.

— 127 Z. 13 v. o. st. Unendlichkeit l. Unermeßlichkeit des Raumes.

— 129 Z. 16 v. o. st. Wenn daher im Allgemeinen u. s. w. l. Wenn daher in der einen Beziehung eben so sehr die Abhängigkeit der Natur von dem Menschen, wie in der andern ihre Selbstständigkeit zugegeben werden muß.

— 144 Z. 3. v. u. st. Centralsystem l. Cerebralsystem.

— 148 Z. 1 unten setze hinzu: und die Organe der Empfindung ihren ideellen Zwecken entsprechender organisirt.

— — Z. 8 v. u. st. in welchem jeder besondere Zug verschwindet l. in welchem jeder Zug durch die subjektive Einheit des Ganzen idealisirt oder verklärt wird. —

— 155 Z. 17 v. o. st. eines sich seinen unendlichen u. s. w. l. eines sich sein System bis ins Einzelnste bestimmenden unendlichen Begriffs ist.

— 157 Z. 15 v. u. zu: das negative Verhältniß setze: oder die negative Einheit.

— 162 Z. 5 v. o. st. Seyns l. Seyns."

— 164 Z. 13 v. o. st. weist l. weiß.

— 182 Z. 6 v. o. st. immanente l. verwirklichte.

— 185 Z. 11 v. u. st. Daher ist weder l. Dennoch ist weder das Bewußtseyn u. s. w.

— 188 Z. 10 v. u. nach: die wesentliche Freiheit von der Natur setze: ohne welche jenes Gestörtwerden gar nicht möglich wäre.

— 203 Z. 2 v. u. nach: transeuntes Sichbestimmen setze: d. h. ein (praktisches) Wirken.

— 213 Z. 8 v. u. st. Vermögen l. selbstständigen Vermögen.

— 194 Z. 9 und 13 v. u. st. Zustände l. das erstemal Daseynsweisen und das zweitemal Formen oder Gestaltungen.

— 215 Z. 9 v. o. st. des schauenden l. des vorstellenden Bewußtseyns.

— 221 Z. 7 v. o. st. sondern sich durch denselben bestimmt u. s. w. l. sondern die Mannigfaltigkeit auf ihr Princip zurückführt, welches durch diese Vermittlung selbst als organisches, systematisches Princip erkennt wird.

Seite 224 Z. 5 v. o. ſt. während — der Schlußpunkt der antiken Philoſophie u. ſ. w. l. während er ſich als die in ihr Princip zurückgegangene Totalität der antiken Philoſophien durch u. ſ. w.
— 234 Z. 6 v. u. ſt. Paſſimismus l. Peſſimismus.
— 236 Z. 15 v. u. zu dem Satz: Der Menſch iſt weſentlich vernünftig, ſetze hinzu: und ſoll es durch ſein Thun werden.
— 238 Z. 1 v. o. ſt. mit dem Sterben l. mit dem Sterben oder Abnehmen.
— — Z. 2 ſt. geboren wird l. geboren wird und zunimmt.
— 241 Z. 15 v. o. iſt „einerſeits“ zu ſtreichen.
— 243 Z. 2 v. u. nach: ihre einzige Realität haben, ſetze: in welchem Falle der Menſch von Einer Sinnlichkeit im Fühlen, Denken und Wollen d. h. hier ſich Entſchließen, nicht frei wäre.
— 253 Z. 7 v. u. ſt. zeitlichen l. irdiſchen.
— 254 Z. 16 v. o. ſt. nicht phyſiſch durch die Sinne vermittelten l. nicht phyſiſch wie unſer waches Bewußtſeyn durch die Sinne vermittelten.
— — Z. 20 v. o. ſt. von Herrn Prof. von Eſchenmeyer l. von einem Beobachter. (Da nur die erſte Abhandlung von Baader dieſem Philoſophen zugeeignet iſt.)
— 262 Z. 10 v. o. ſt. zu der Idee l. zu der Wahrheit des menſchlichen Geiſtes.
— 276 Z. 3 v. u. ſt. Einheit l. konkrete Einheit.
— 285 Z. 3 v. o. ſt. das Eigenthum l. die Produktion.
— — Z. 6 v. o. ſt. der Geiſt des Ganzen, der Geiſt des Schöpfers l. der Geiſt des Ganzen und durch denſelben der Geiſt des Schöpfers.
— 300 Z. 8 v. o. zu deſſen beſondern Poſitionen ſetze: oder Schöpfungen.
— 306 Z. 19 v. o. ſt. phyſiſche l. phyſikaliſche.
— — Z. 7 v. u. ſt. daß nur die Erde bewohnt iſt l. daß nicht nur die Erde, ſondern jeder Weltkörper bewohnt iſt.
— 307 Z. 4 v. o. ſt. hievon ganz abgeſehen l. hievon vorerſt ganz abgeſehen.
— 310 Z. 20 v. u. zu: „Schwung der Poeſie“ ſetze: die aber nichts deſto weniger Poeſie bleibt.
— 318 Z. 14 ſt. in jeder Antinomie l. in jeder Seite der Antinomie.
— 294 Z. 1 v. u. ſt. durch jedes einzelne Glied l. und durch jedes einzelne Glied.
— — Z. 2 v. u. ſt. durch alle l. und durch alle.
— 305 Z. 13 v. o. ſt. dieſelbe Achtung l. gewiß wenigſtens dieſelbe Achtung.
— 324 Z. 7 v. o. ſt. ſubjektiven Wollens l. ſubjektiven Willens.

Seite 326 Z. 13 v. u. ſt. in dem Reiche des Vaters l. in dem Reiche des Geiſtes.
— 328 Z. 3 v. u. ſt. Abſtraktionen l. Abſtraktion.
— 335 Z. 4 v. u. ſt. nur ſo lange l. ſo lange.
— 355 Z. 7 v. u. ſt. die ganze phyſiſche und phyſiſche Organiſation l. die ganze pſychiſche und wenigſtens ideell (durch Verſtimmung des Nervenſyſtems', das in der pſychiſchen Krankheit immer krankhaft affizirt iſt) ſelbſt die phyſiſche Organiſation zerrüttenden Gewalt.
— 386 Z. 2 v. u. ſt. das Subjekt l. das beſtimmte Subjekt.
— 381 Z. 10 v. u. ſt. zu ſeyn l. zu ſeyn.." und Z. 9 ſt. werden l. werden."
— 402 Z. 14 v. o. ſt. ſeiner Gewißheit nach l. noch.
— 402 Z. 4 v. u. ſt. reelen l. realen.
— — Z. 2 v. u. ſt. nach der Anſicht l. z. B. auch nach der Anſicht.
— 411 Z. 11 v. o. ſt. in der Idee l. der Idee.
— 413 Z. 11 v. u. ſt. als den Untergang l. durch den Untergang.
— 414 iſt die Anmerkung im Zuſammenhange des Textes zu leſen.
— 428 Z. 3 v. o. ſt. vor Plato l. von Plato.
— 419 Z. 5. v. o. ſt. daß es eine nicht zu Grund liegende Anlage l. daß es nicht eine nur zu Grund liegende Anlage.